

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOI  
TOIMETUSED

---

ACTA ET COMMENTATIONES  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XXXV**

TARTU 1935

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOO LI  
**TOIMETUSED**

---

**ACTA ET COMMENTATIONES**  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XXXV**

TARTU 1935



K. Mattieseni trükikoda o.-ü., Tartu 1935.

## Sisukord. — Contenta.

---

1. **Alexander Pridik.** Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. Untersuchungen zur Ptolemäer- und Seleukidengeschichte. I. Hälfte (S. 1—176).
  2. **Jaak Taul.** Kristluse jumalariigi õpetus. I pool (lk. I—VIII. 1—160)  
Referat: Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.
-





---

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu, 1935.

## Erstes Kapitel.

Ptolemaios II Philadelphos hat bekanntlich zweimal geheiratet: beide Frauen hiessen Arsinoe und werden von den Neuere[n] als Arsinoe I und II bezeichnet<sup>1)</sup>. Dass Arsinoe II die leibliche Schwester des Philadelphos war, ist allbekannt; ebenso steht es fest, dass Arsinoe I eine Tochter des Königs von Thrakien Lysimachos war. Da aber Lysimachos dreimal vermählt gewesen ist, ist es kaum möglich genau festzustellen, aus welcher Ehe diese Tochter Arsinoe entspross, denn die Alten haben darüber leider nichts berichtet. Die drei Frauen des Lysimachos waren: 1) Nikaia, eine Tochter des Reichsverwesers Antipatros, 2) Amastris, die Witwe des Tyrannen Dionysios von Herakleia am Pontos, eine Prinzessin aus dem persischen Königshause, 3) Arsinoe II, die Tochter des Ptolemaios I und Schwester des Ptolemaios II. Da die Tochter des Lysimachos Arsinoe hiess, haben einige vermutet, sie sei aus der Ehe mit Arsinoe II entsprossen, um so mehr als die Mutter des Ptolemaios I auch Arsinoe hiess und aus einer Seitenlinie des makedonischen Königshauses stammte. Beloch (IV 2, S. 130) meint, des Namens wegen würde man ja „zuerst“ daran denken, er hält dieses aber trotzdem „aus chronologischen wie aus inneren Grün-

---

<sup>1)</sup> Bouché-Leclercq (Lag. I, S. 141 ff.) teilt die Regierung des Ptolemaios II in 4 Paragraphen ein: § I. Ptolémée II et Arsinoë I; § II. Ptolémée II et Arsinoë II usw. Was soll die Bezeichnung dieser ersten Paragraphen nach den beiden Frauen? Verstehen könnte man es allenfalls noch in bezug auf § II, denn Arsinoe II hatte es bekanntlich verstanden den Bruder und Gatten so unter ihren Einfluss zu bringen, dass sie sozusagen die eigentliche Regentin des Reiches wurde. Aber § I? Was hat Arsinoe I im Titel zu tun? Sie spielt überdies im ganzen Kapitel nicht die allergeringste Rolle, wird nur ein einziges Mal ganz kurz erwähnt, und auch dieses geschieht nur um dem Leser mitzuteilen, dass sie nach Koptos verbannt wurde und Ptolemaios II seine Schwester Arsinoe II heiratete!

den für gleich wenig wahrscheinlich“ und behauptet, sie sei „höchstwahrscheinlich“ eine Tochter der Nikaia gewesen. Macurdy (S. 109) bemerkt dazu mit Recht: „This relationship between the two Arsinoes is chronologically barely possible<sup>2)</sup>, and if it really existed, it is remarkable that no ancient writer has added to the charges against Arsinoe II the enormity of dispossessing her own daughter by marrying that daughter's husband. It is probable that Arsinoe I was the daughter of Nicaea, daughter of Antipater, who was married to Lysimachos in 322 B. C. or a little later<sup>3)</sup>. The eldest daughter in the Macedonian families was generally named for her grandmother. The names Phila and Stratonice alternate in the Antigonid family, and Arsinoe and Berenice in the early Ptolemaic, for the eldest daughters. If Arsinoe I was a daughter of Arsinoe II, she must have been the eldest daughter and in that case would have in all probability been named Berenice. It is possible that the wife of Antipater, whose name is not known, was an Arsinoe and that her granddaughter, the daughter of Nicaea, was named for her“. Arsinoe II kommt mithin nicht in Frage. Dass Arsinoe I eine Tochter der persischen Prinzessin Amastris sein könnte, dürfte ebenso unwahrscheinlich sein, denn wie wären Lysimachos und Amastris auf den Gedanken gekommen, eine Tochter gerade Arsinoe zu nennen<sup>4)</sup>. Es bleibt somit nur die Nikaia übrig. Die Annahme, Arsinoe I sei die Tochter des Lysimachos von der Nikaia gewesen, dürfte somit der Wahrheit am nächsten kommen.

Die Nikaia schenkte dem Lysimachos drei Kinder, und zwar einen Sohn namens Agathokles und zwei Töchter: Eurydike und

<sup>2)</sup> Da Lysimachos die Arsinoe II c. 300 geheiratet hatte, wäre die Arsinoe I im Jahre 285, als sie den Ptolemaios II heiratete, höchstens 14 Jahre alt gewesen!

<sup>3)</sup> Beloch (IV 2, S. 127): „Nach Perdikkas' Tode [IV 1, S. 88: Mai/Juni 321], wir wissen nicht wann, aber wahrscheinlich nicht lange nachher, vermählte sich Nikaia mit Lysimachos“.

<sup>4)</sup> Die Ehe mit der Amastris hat übrigens nur sehr kurze Zeit gedauert: 302 — c. 300, vgl. Beloch IV 2, S. 129 f. Der Grund, den Beloch S. 130 in betreff eines anderen Kindes gegen einen Kindersegen anführt: „schon dadurch sehr unwahrscheinlich, dass Amastris bereits Anfang 324 zum ersten Male verheiratet wurde, also schwerlich noch 23 Jahre später geboren haben kann“, darf nicht zu sehr unterstrichen werden, da wir ja nicht wissen, wie alt die Amastris war, als sie die erste Ehe mit Krateros einging; Lysimachos war ihr dritter Gatte. Dass dieser Grund eventuell aber auch mitsprechen könnte, versteht sich von selbst.

— falls unsere Annahme stimmt — die Arsinoe I. Da die Ehe ungefähr 18 Jahre (c. 320—302) bestanden hat, bleibt an und für sich für die Geburt der Arsinoe ein grosser Spielraum. Wenn wir aber berücksichtigen, dass Ptolemaios II, als er die Arsinoe I heiratete (c. 285), ungefähr 23 Jahre alt war<sup>5)</sup>, werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir die Geburt der Arsinoe I möglichst spät ansetzen. Der Ehebund, den Ptolemaios II und Arsinoe I schlossen, und den sicher Ptolemaios I vermittelt hatte<sup>6)</sup>, war natürlich — jedenfalls anfänglich — kein Liebesbund, sondern eine politische Konvenienzheirat. Trotzdem wäre es schwer denkbar, dass Arsinoe I sehr viel älter gewesen wäre als ihr Gatte Ptolemaios II. Die zweite Frau des Ptolemaios II, seine leibliche Schwester Arsinoe II, war bekanntlich 6—7 Jahre älter als er. Sollen wir nun annehmen, dass die erste Frau auch älter, ja vielleicht sogar noch bedeutend älter als er gewesen sei? Das wäre doch ein seltsames Zusammentreffen und dabei auch ein merkwürdiges Missgeschick des Ptolemaios II gewesen. Ausserdem wäre zu beachten, dass es der Arsinoe II nicht leicht gefallen ist, die Verstossung der Arsinoe I, die dem Ptolemaios schon drei Kinder geschenkt hatte, zu erzielen, und dass Arsinoe I wohl nach Koptos verbannt wurde, es dort aber, wie wir sehen

<sup>5)</sup> Beloch, IV 2, S. 170, vermutet sogar, Ptolemaios II sei wahrscheinlich an seinem 23. „Geburtstage“ zum Mitregenten ernannt worden.

<sup>6)</sup> Lysimachos war damals neben Ptolemaios I, wie Beloch (IV 1, S. 241 f.) richtig sagt, „der bei weitem mächtigste Fürst seiner Zeit“. Als Ptolemaios I im Jahre 285 seinen Sohn Ptolemaios II zum Mitregenten ernannte, hielt er es für richtig, die Beziehungen zwischen den beiden mächtigen Reichen, die schon durch die um das Jahr 300 geschlossene Ehe des Lysimachos mit der Tochter des Ptolemaios I Arsinoe II und auch durch die Ehe des Thronfolgers Agathokles mit Ptolemaios' I Tochter Lysandra enge geworden waren, noch enger zu knüpfen durch die Vermählung des Ptolemaios II mit der Tochter des Lysimachos Arsinoe I. Nur als Kuriosum führe ich an, dass Kahrstedt (Gnomon 1933, S. 278) bei der Besprechung des Buches von Macurdy folgendes schreibt: „Wo die Verf. einmal eine eigene Hypothese wagt, ist aber das Urteil ruhig und plausibel. So die These über das Leben der Lysandra, Gattin des Agathokles, des Sohnes des Lysimachos S. 56 f.“ Man liest und staunt, denn diese sog. „eigene Hypothese“ finden wir schon bei Beloch (IV 2, S. 179). Dass Macurdy, die den Beloch beständig zitiert, auch diese Ausführungen Belochs gelesen haben muss, zeigen uns deutlich verschiedene Einzelheiten; die Verfasserin hat nur einiges von sich aus hinzugefügt und nachher vergessen, dass sie die Hauptgedanken schon bei Beloch gefunden hatte.

werden, nicht schlecht gehabt zu haben scheint. Wäre dieses alles denkbar, wenn die Arsinoe I ebenso alt oder noch älter als die Arsinoe II und ebenso herrschsüchtig wie diese gewesen wäre? Die Ehe der Arsinoe I, die mindestens 6 und höchstens 10 Jahre gedauert hat<sup>7)</sup>, muss also doch glücklicher gewesen sein, als es eine Konvenienzehe hätte erwarten lassen: die Beziehungen zwischen den Ehegatten und ihr Verhältnis zu den Kindern müssen augenscheinlich gute gewesen sein.

Die Verhältnisse änderten sich aber, als Arsinoe II zu ihrem leiblichen Bruder Ptolemaios an den Hof von Alexandria kam. Dass sie dort von ihm vorzüglich aufgenommen wurde, versteht sich von selbst. Aber diese ehrgeizige Frau, die schon Königin von Thrakien und Makedonien gewesen war, konnte sich nicht damit zufriedengeben, am Hofe von Alexandria nur die zweite Rolle zu spielen und sich ihrer Stieftochter, der Arsinoe I, unterzuordnen. Sie selbst wollte wieder Königin werden und dieses war nur dadurch zu erzielen, dass sie selbst Königin von Ägypten wurde<sup>8)</sup>. Da die Erreichung dieses Zieles aber augenscheinlich weit schwieriger war, als sie es sich wohl gedacht hatte, griff sie zu einem Mittel, welches sie schon einmal in Thrakien mit Erfolg angewandt hatte. Dort erreichte sie es bekanntlich durch eine geschickt angelegte Intrige, dass ihr greiser und überaus misstrauischer Gatte Lysimachos seinen einzigen Sohn von seiner ersten Frau Nikaia, den rechtmässigen Thronfolger Aga-

---

<sup>7)</sup> Trotz aller Versuche ist es noch nicht gelungen festzustellen, wann Ptolemaios II die Arsinoe II heiratete. Die Pithom-Stele zeigt uns (Beloch IV 2, S. 182), dass die Hochzeit spätestens im Jahre 274 stattfand, und verschiedene Forscher suchen zu beweisen, dass sie gerade 274 stattgefunden haben muss; Tarn (C. A. H., S. 703) entscheidet sich für 277 oder noch besser 276. Beloch behauptet allerdings, dass die Geschwisterhochzeit im Jahre 279/8 erfolgt sei; er sagt aber selbst, dass Arsinoe II sich im Jahre 280 von ihrem zweiten Gatten Keraunos getrennt hat. Dass es ihr im Laufe eines einzigen Jahres gelungen sein sollte, die Verbannung der Arsinoe I und die eigene Vermählung — die nach griechischer und makedonischer Auffassung, ebenso wie bei uns, für einen Inzest galt — zu erzielen, halte ich für höchst unwahrscheinlich.

<sup>8)</sup> Tarn (A. G., S. 262) glaubt, dass sie eigentlich wieder nach der Krone Makedoniens strebte und dass die Krone Ägyptens nur ein Mittel war, welches der Zweck heiligen sollte. Diese Ansicht ist unhaltbar. Tarn gibt folgendes selbst zu: „but in any case she desired the kingdom of Macedonia for her eldest and sole surviving son Ptolemaios“.

thokles, hinrichten liess<sup>9)</sup>, denn sie wünschte es, dass ihr eigener ältester Sohn von Lysimachos namens Ptolemaios Thronerbe werde. Letzteres Ziel hat sie allerdings nicht erreicht, denn nach dem Tode des Lysimachos wurde nicht ihr Sohn, sondern ihr Stiefbruder Ptolemaios Keraunos König von Thrakien und Makedonien. Arsinoe II, die bisher eine Todfeindin dieses Stiefbruders gewesen war, heiratete nun ihn, da er ihr versprochen hatte, ihre Söhne zu adoptieren und sie daher hoffte, dass ihr Sohn Ptolemaios nun doch rechtmässiger Thronfolger werden würde. Dieser Sohn Ptolemaios misstraute aber dem Keraunos, erhob ausserdem selbst Anspruch auf die makedonische Krone, entwich daher nach Illyrien und begann mit Hilfe des illyrischen Königs Monunios Krieg gegen seinen neuen Stiefvater. Da Keraunos die beiden anderen Söhne der Arsinoe II umbringen liess, verliess ihn Arsinoe II und kam nach Ägypten. Dass Arsinoe I, die, wie wir sahen, eine Tochter des Lysimachos und der Nikaia war, der Urheberin der Ermordung ihres leiblichen Bruders Agathokles nicht gewogen gewesen sein wird, versteht sich von selbst. Das war für Arsinoe II noch ein Grund mehr, auch sie zu beseitigen.

Arsinoe II kannte den schwachen, unselbständigen Charakter ihres Bruders sehr genau. Wenn sie aber geglaubt hatte, es würde ihr ebenso leicht fallen ihn um den Finger zu wickeln, wie es mit Lysimachos der Fall gewesen war, so sollte sie sich darin sehr getäuscht haben. Das Nähere werden wir ja leider nie genau feststellen können, da die Alten uns darüber nichts Genaueres berichtet haben. Aber mir scheint es, dass Ptolemaios II, trotz seiner grossen Charakterschwäche und Genußsucht, doch an seiner Frau und seinen Kindern hing, wie ich schon oben angedeutet habe und wie wir weiter unten sehen werden. Da alle anderen von ihr angewandten Mittel versagten, griff Arsinoe II, die Meisterin der Intrige, schliesslich wieder zu dem äussersten Mittel, das sich in Thrakien bewährt hatte. Sie entdeckte ein angebliches Komplott gegen das Leben des Königs, und

---

<sup>9)</sup> Das Nähere gehört nicht hierher. Vgl. ausser der früheren Literatur jetzt auch Macurdy (S. 113 f.). Tarn (C. A. H., S. 97) ist übrigens der Ansicht, dass „undoubtedly the blame for Agathocles' death lies with Keraunos“, dass Arsinoe II mit Unrecht dessen beschuldigt werde; doch diese Auffassung ist völlig unbegründet.

als Urheberin desselben bezeichnete sie die Arsinoe I<sup>10)</sup>. Dieses Mittel schlug endlich ein. Ptolemaios II, der wohl nicht wenig erschrak, ordnete sofort eine genaue Untersuchung des Falles an. Dass die Verschworenen offiziell für schuldig befunden wurden, zeigte die Strafe, denn ein gewisser Amyntas und der rhodische Arzt Chrysippos<sup>11)</sup> wurden hingerichtet, und die Königin Arsinoe I wurde nach Koptos verbannt. Der Umstand, dass Arsinoe II es nachher durchsetzte, dass ihr Bruder sie selbst heiratete, zeigt uns, dass Arsinoe I nicht nur verbannt, sondern zugleich auch verstossen wurde.

Wie steht es mit diesem angeblichen Komplott? Unsere Überlieferung ist bekanntlich in vielfacher Beziehung so überaus dürftig und ungenügend, dass wir notgedrungen auf eigene Kombinationen angewiesen sind. Wendel<sup>12)</sup> ist der Meinung, dass der Theokrit-Scholiast „für die Geschichte des Ptolemäerhauses eine ganz vorzügliche Quelle zur Verfügung gehabt“ hat. Das Material, auf welches Wendel hinweist, ist aber so gering-

---

<sup>10)</sup> Bouché-Leclercq (Lag. I, S. 162, Anm. 3) sagt: „Le scoliaste de Théocrite (XVII, 128) ne discute pas la culpabilité d'Arsinoé I et parle du complot (*ἐπιβουλεύουσαν δὲ ταύτην εὐχόων*) sans mettre en cause Arsinoé II, dont il dit simplement que Ptolémée l'épousa ensuite. Il suit la version officielle. Il se pourrait cependant, s'il y eut complot, qu'Arsinoé I ait voulu se débarrasser non pas de son mari (ce qui ne se comprendrait guère et ce que le scoliaste ne dit pas), mais d'Arsinoé II, sans doute par le poison, comme l'indique la collaboration d'un médecin“. Wenn es wirklich ein Komplott gegeben hat, hat Bouché natürlich recht mit seiner Behauptung, der Anschlag könnte nur gegen Arsinoe II geschmiedet worden sein. Wie hätte Arsinoe I auf den abstrusen Gedanken kommen können, ihren eigenen Gatten, den Vater ihrer Kinder, ins Jenseits zu befördern? Was hätte sie damit erreicht? M. E. hat sich aber Arsinoe I überhaupt an keinem Komplott beteiligt. Man könnte sich höchstens denken, dass einige Anhänger der Arsinoe I freiwillig die beliebte Königin von der gefährlichen Nebenbuhlerin befreien wollten: die Hinrichtung der Verschworenen und die Verbannung der Königin könnten eventuell dafür sprechen. Aber auch diese Auffassung ist durchaus nicht notwendig, denn Arsinoe II, diese Meisterin der Intrige, wird es schon so einzurichten verstanden haben, dass die angeblich Schuldigen für offiziell überführt gelten konnten.

<sup>11)</sup> Da hier ein Arzt als Mitverschworener genannt wird, haben wir wohl, wie gesagt, an eine angeblich geplante Vergiftung zu denken.

<sup>12)</sup> C. Wendel, Überlieferung und Entstehung der Theokrit-Scholien, Berlin 1921 (Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, N. F. Band 17, 2), S. 103.

fügig, dass solch ein Schluss einigermassen gewagt erscheint. Wir haben ferner schon oben (S. 6, Anm. 10) gesehen, dass dieser Theokrit-Kommentator nur die offizielle Version wiedergibt. Ob ihm noch eine andere Version vorgelegen haben könnte, möchte ich bezweifeln. Wer von den Zeitgenossen der Ereignisse hätte es damals wagen können, der Arsinoe II öffentlich hinterlistige Intrigen vorzuwerfen? Auf die verbannte Arsinoe I brauchte man augenscheinlich weniger Rücksicht zu nehmen, der hätte man scheinbar furchtlos und straflos alles mögliche nachsagen können. Wenn dieses trotzdem nicht geschehen zu sein scheint, wenn der Scholiast, wie Bouché-Leclercq (a. a. O.) bemerkt, „ne discute pas la culpabilité d'Arsinoé I“, so lässt sich dieses m. E. wohl dadurch erklären, dass 1) ein Verschulden ihr offenbar nicht nachgewiesen werden konnte und die offizielle Verdächtigung beim Publikum keinen Anklang fand, dass 2) Arsinoe I beim Publikum nicht unbeliebt gewesen ist (die Speichellecker und Lobhudler der Arsinoe II werden durchaus nicht die Meinung des Publikums wiedergegeben haben), und dass 3) Ptolemaios II selbst seine erste Gattin, wie gesagt, gern gehabt haben wird; wenn er, dieser furchtsame und bequeme Mensch, der jede Aufregung des Gemüts sorgsam mied, auch zur Überzeugung gebracht worden war, dass er sich von ihr trennen müsse, so wird er sie, die Mutter seiner Kinder, doch offenbar nach Möglichkeit rücksichtsvoll behandelt haben. Dass diese meine Vermutung nicht aus der Luft gegriffen ist, geht m. E. aus folgenden Umständen genügend klar hervor. Koptos<sup>13)</sup>, wohin Arsinoe I verbannt wurde, war weder ein Deportationsort noch irgendein Krähwinkel, sondern eine wichtige Handelsstadt, der Hauptstapelplatz für die aus Arabien und Indien kommenden Waren. Der Ort lag allerdings fern von Alexandria, vom königlichen Hofe und von der griechischen Kultur, doch Arsinoe I scheint es hier in der Verbannung nicht schlecht gehabt zu haben. Man hat nämlich hier in Koptos eine hieroglyphische Inschrift gefunden<sup>14)</sup>, welche uns die wahren

---

<sup>13)</sup> Koptos lag bekanntlich etwas nördlich von Theben; von hier begann die von Ptolemaios II ausgebaute grosse Karawanenstrasse durch die arabische Wüste zu dem Hafen Berenike am Roten Meere. Die Hauptziele der Expeditionen waren die Sinaihalbinsel und das Land Punt, das etwa der heutigen Somaliküste entsprach.

<sup>14)</sup> Vgl. Flinders Petrie, Koptos, Taf. XX und S. 20 f., und



Verhältnisse wenigstens etwas ahnen lässt. Der Verfasser dieser Inschrift war Majordomus im Hause der Arsinoe I und nennt sich selbst „chief officer of his majesty and chief of the servants of the princess, the great favorite, mistress of two lands, pleasing the heart, gracious, and sweet of love, fair of crowns, receiving the two diadems, filling the palace with her beauties, the principal royal wife, pacifying the heart of the king of Upper and Lower Egypt, lord of both lands“ usw. Mahaffy<sup>15)</sup> bemerkt dazu: „Though the lady is called ‘the king’s wife, the grand, filling the palace with her beauties, giving repose to the heart of king Ptolemy’, she is not qualified as loving her brother, and, what is perhaps more significant, her name is not enclosed in a royal cartouche, as a queen’s name should be“. Dieses ist durchaus nicht verwunderlich, denn da sie verbannt war und Arsinoe II jetzt Königin von Ägypten war, hätte es gar nicht anders sein können. Aber Petrie hat recht, wenn er, wie Macurdy referiert, aus ihren „flowery titles and the fact that statues of her were erected by her major-domo side by side with those of her husband“ den Schluss zieht, „that she might have had something like absolute authority in the petty kingdom assigned her“. Wenn Ptolemaios II die Arsinoe I, die Mutter seiner Kinder, in rücksichtsloser Weise verstossen hätte, würde dieser ägyptische Majordomus, ein Priester des Osiris, es nie gewagt haben, weder alle diese stereotypen Phrasen zu gebrauchen noch ihre Statuen neben denjenigen ihres früheren Gatten aufzustellen.

Macurdy (S. 110 f.) ist der Meinung, dass „After the death of her father and the old Ptolemy, Arsinoe had no one left to defend her rights“; zugleich behauptet sie: „she was doubtless protected by the sacred character of the queenship as well as because she was of high descent and was the mother of Ptolemy’s heirs“. Diese Auffassung dürfte schwerlich richtig sein. Dass es damals — ausser Ptolemaios II — keinen König gab,

---

K. Sethe, Hierogl. Urkunden der gr.-röm. Zeit, Leipzig 1904, n. 14, pp. 55—69. Beide Bücher sind mir hier leider nicht zugänglich; das erste Zitat habe ich dem Buche von Macurdy (S. 111) entnommen, das zweite findet sich bei Bouché-Leclercq (Lag. IV, S. 308 zu p. 162, 2).

<sup>15)</sup> Mahaffy, History of Egypt under the Ptolemaic dynasty, 1914, S. 75 (mir hier nicht zugänglich; das Zitat findet sich bei Bevan, Eg., S. 59).

der ihre Interessen hätte vertreten können, mag ihr ja vielleicht das Leben gerettet haben; denn wenn es anders gewesen wäre, hätte die Arsinoe II sie möglicherweise nicht verschont. Die beiden Faktoren „the sacred character of the queenship“ und „the high descent“ haben aber in diesen hellenistischen Zeiten keine besondere Rolle gespielt. Und was schliesslich den Umstand anbelangt, dass Arsinoe I „the mother of Ptolemy's heirs“ war, so ist dieser Grund — soweit Arsinoe II in Betracht kommt — auch durchaus nicht stichhaltig, denn Arsinoe II hat bekanntlich ganz andere Pläne gehabt; und wenn sie dieselben schliesslich nicht hat durchsetzen können, so ändert dieses nichts an der Sache. Ich bin der Meinung, dass Ptolemaios II, trotz seines schwachen Charakters, in dieser Angelegenheit doch seinen Willen durchgesetzt hat, und schliesse daraus, dass die Beziehungen zwischen den beiden Ehegatten (d. h. Ptolemaios II und Arsinoe I) und ihr Verhältnis zu den Kindern augenscheinlich gute gewesen sind.

Die Arsinoe I wurde also nach Koptos verbannt. Wo blieben aber die Kinder, die sie dem Ptolemaios II geschenkt hatte, die beiden Söhne Ptolemaios und Lysimachos, und die Tochter Berenike? Man hat früher vielfach angenommen, dass die Kinder mit der Mutter zusammen verbannt wurden, oder dass die Mutter die Kinder mitnahm, da es viel zu gefährlich gewesen wäre, sie in Alexandria zu lassen, wo ihnen von seiten der Arsinoe II jederzeit etwas zustossen konnte. Später erfuhr man aus einem im Jahre 1914 veröffentlichten Papyrus aus Oxyrhynchos<sup>16)</sup>, dass ihr ältester Sohn (der spätere Ptolemaios III) in Alexandria vom bekannten Apollonios Rhodios unterrichtet worden ist. Wenn nun der älteste Sohn in Alexandria als königlicher Prinz erzogen wurde, könnte dieses auch ebenso für den zweiten Sohn gelten, ja man könnte sich fragen, ob dieses nicht auch von der Tochter Berenike gesagt werden könnte. Die

<sup>16)</sup> Vgl. Oxyrhynchos Papyri, Band X, 1914, n. 1241. Beloch (IV 2, S. 592—596) behauptet mit Unrecht, nicht Apollonios Rhodios, sondern Zenodotos habe den Kindern des Ptolemaios II höheren Unterricht erteilt. Vgl. dagegen mit Recht Herter (Pauly, R. E., Suppl. V, s. v. Kallimachos, S. 390 ff., wo auch die Literatur dieser Streitfrage angeführt ist). Beloch (S. 596, Anm. 1) ist ferner der Meinung, dass die Kinder des Ptolemaios II „im Exil“ gelebt haben, was sicher richtig ist; wenn er aber glaubt, dieses Exil habe „mehr als 10 Jahre“ gedauert, so irrt er nicht wenig.

Ptolemäer haben bekanntlich eine alte Institution übernommen, die sowohl im alten pharaonischen Ägypten als auch in Makedonien bestanden hatte, nämlich die Einrichtung, dass die Könige zusammen mit ihren Söhnen, dem Kronprinzen und den übrigen Prinzen, auch eine gewisse Anzahl von Söhnen vornehmer Familien erziehen liessen; eine entsprechende Anzahl von Töchtern vornehmer Familien wurde auch zusammen mit den Prinzessinnen des königlichen Hauses erzogen. Nun gab es damals keine anderen Königskinder als nur die Kinder der Arsinoe I, denn Arsinoe II hatte dem Ptolemaios II kein Kind geschenkt, und das einzige überlebende Kind der Arsinoe II von Lysimachos namens Ptolemaios war schon ein erwachsener Mensch. Ptolemaios II hatte ihn wohl der Arsinoe II zuliebe adoptiert, aber zum Thronfolger wurde er nicht ernannt und ebensowenig ist er Mitregent des Ptolemaios II gewesen<sup>17)</sup>. Arsinoe II war somit wohl Königin von Ägypten geworden, aber ihre weiteren Absichten und Pläne waren nicht in Erfüllung gegangen. Sollte das oben erwähnte altväterliche Institut in Alexandria weiterbestehen bleiben, so mussten also die Kinder der Arsinoe I am Hofe zusammen mit den Kindern vornehmer Familien erzogen werden. Soweit ist die Sache völlig klar. Nun erheben sich aber sofort weitere Fragen. Sind die Kinder der Arsinoe I von Anfang an in Alexandria geblieben? Ist Arsinoe I allein nach Koptos verbannt worden und hat sie sich somit von ihren Kindern trennen müssen? Dieses halte ich für durchaus unwahrscheinlich. Wir haben schon oben gesehen, dass es damals, als Arsinoe I verbannt wurde, viel zu gefährlich gewesen wäre die Kinder in Alexandria zu belassen. Die Mutter wird sich schwerlich von ihren Kindern haben trennen wollen, und auch der Vater wird es wohl kaum gewagt haben, die Verantwortung für das Schicksal seiner Kinder auf sich zu nehmen. Ja, auch Arsinoe II wird schwerlich etwas

<sup>17)</sup> Vgl. Pridik, *Mitr. und W. z. Mitr.*, S. 72 ft. Beiläufig möchte ich bemerken, dass G. F. Hill (*Klio*, Band 26, 1933, S. 229 f.) in einem „Ptolemaios, son of Lysimachos“ betitelten Artikel die von mir gegen ihn, Haussoullier und Wilamowitz beigebrachten numismatischen Beweisgründe zu entkräften versucht und nach wie vor behauptet, der Statthalter von Telmessos sei der Sohn des Königs Lysimachos gewesen. Ich habe in der *Klio* keine Entgegnung veröffentlicht, denn die von mir angeführten historischen und numismatischen Gründe sind m. E. so beweiskräftig, dass sich jede weitere Erörterung erübrigt. Vgl. auch weiter unten S. 18 nebst Anm. 29.

dagegen gehabt haben, dass die Kinder ihrer Rivalin in die Verbannung gingen; Vermutungen wie die, Arsinoe II habe die Kinder nicht ihrer Rivalin überlassen, sondern sie bei sich behalten, um sie stets kontrollieren zu können, oder die überaus naive Behauptung Letronnes<sup>18)</sup>, Arsinoe II habe diesen Kindern ihres Mannes „*toujours témoigné une tendresse maternelle*“, verdienen m. E. keinerlei Beachtung. Wir dürfen ferner nicht vergessen, dass diese Kinder noch ganz klein waren: der älteste Sohn, der spätere Thronfolger Ptolemaios III, war ungefähr 5—8 Jahre alt, die beiden anderen Kinder dementsprechend noch jünger, da war somit an einen Unterricht durch Apollonios Rhodios gar nicht zu denken. Als die Kinder aber allmählich älter geworden waren, die Arsinoe II sich als *ἄτεκνος*<sup>19)</sup> erwies, ihr Sohn von Lysimachos nicht zum Thronfolger ernannt wurde, und man am oben erwähnten Institut festhalten wollte, wandte sich Ptolemaios II an die Arsinoe I mit der Bitte bzw. Aufforderung, sie möge die Kinder nach Alexandria senden. So schwer es der Mutter gefallen sein mag, sich von ihren Kindern zu trennen, fügte sie sich doch, wobei auch zu berücksichtigen ist, dass Ptolemaios III zum rechtmässigen Thronfolger ausersehen war und dagegen die Mutter natürlich nichts haben konnte. Ja, man könnte sogar auf den Gedanken kommen, dieser Schritt sei erst erfolgt im Jahre 270, in welchem, wie jetzt dokumentarisch feststeht, Arsinoe II starb. Der Thronfolger Ptolemaios III war damals ungefähr 14 Jahre alt, und da kann sehr gut der Unterricht, den ihm Apollonios Rhodios erteilte, begonnen haben; drei Jahre später (267/6) wurde er dann bekanntlich zum Mitregenten ernannt. Wenn dieser Gedanke richtig wäre, fielen alle Schwierigkeiten weg. Als weiteren Beweis könnte man noch den Umstand anführen, dass diese drei Kinder, wie ich schon früher gezeigt habe<sup>20)</sup>, erst nach dem Tode der Arsinoe II in ihrem Namen adoptiert worden sind, denn wir lesen deutlich: *εἰς ἐπιμήσαντο* (d. h. Ptolemaios II) *ἀδελφῆ*

<sup>18)</sup> Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte* I S. 3. Bouché-Leclercq, *Lag.* I, S. 162, Anm. 3 hat schon diese Ansicht „naiv“ genannt. Er selbst ist der Meinung, dass Arsinoe II die Kinder „devait tenir à les avoir sous la main et à ne pas les laisser à sa rivale“. Diese Ansicht, die ich früher (Mitr., S. 40) irrigerweise geteilt hatte, halte ich jetzt für sicher falsch.

<sup>19)</sup> Vgl. Schol. zu Theokrit XVII 128.

<sup>20)</sup> Vgl. Pridik, *Mitr.*, S. 39 ff.

τοὺς ἐκ τῆς προτέρας Ἀρσινόης γεννηθέντας παῖδας <sup>21)</sup>). Als plausiblen Grund für dieses Vorgehen habe ich ebenda angeführt, dass Ptolemaios II augenscheinlich fürchtete, dass diese Kinder nach seinem Tode als Kinder der verstossenen angeblichen Verschwörerin nicht anerkannt werden würden und sich daher schlimme Folgen aller Art ergeben könnten. Arsinoe II hat also mit den Kindern der Arsinoe I augenscheinlich nichts zu tun gehabt.

Es gibt aber noch einige Fragen, die wir zu erledigen haben, ehe wir weitergehen. Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen — und die näheren Ausführungen bestätigen m. E. diese meine Ansicht —, dass das Verhältnis der beiden Ehegatten zueinander und zu den Kindern augenscheinlich ein gutes gewesen ist. Auch zwischen den Kindern hat zeitlebens ein gutes Verhältnis bestanden, wie wir weiter unten sehen werden. Da Ptolemaios II durchaus kein idealer Mensch war, werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir die Vermutung aussprechen, dass Arsinoe I die Seele des ganzen Haushalts war, die sowohl ihrem Gatten die Liebe eingeflösst, als auch auf ihre Kinder — auf die sie ihre guten Eigenschaften vererbte — segensreich eingewirkt hat. Für diese Auffassung scheint mir auch der Umstand zu sprechen, dass Arsinoe I in ihrer Verbannung ganz still und ruhig gelebt hat, ohne irgendwelche Intrigen auszuhecken oder Verschwörungen anzuzetteln. Diese meine Behauptung könnte gewagt erscheinen, da die antiken Quellen die Arsinoe I mehr als stiefmütterlich behandelt haben und uns kaum etwas über sie berichten. Wenn aber irgendwo, so ist m. E. hier der Schluss ex silentio berechtigt <sup>22)</sup>. Ptolemaios II und die Arsinoe II waren von Speichelleckern umgeben, die für sie eifrig die Reklametrommel rührten. Dass diese Speichellecker keine Verlassung hatten etwas Gutes über Arsinoe I zu berichten, versteht sich von selbst. Wäre ihnen aber irgend etwas Schlechtes zu Ohren gekommen, so wäre dieses sofort an die grosse Glocke gehängt worden. Das Publikum der damaligen Zeit interessierte sich sehr für Skandalgeschichten aller Art, und über Intrigen und Schandtaten verstossener Königinnen

<sup>21)</sup> Schol. zu Theokrit XVII 128.

<sup>22)</sup> Otto, S. 18, Anm. 1 und S. 28 sagt mit vollem Recht, dass hinsichtlich der Vorgänge der hellenistischen Geschichte das argumentum ex silentio nur mit der allergrössten Zurückhaltung angewandt werden darf; aus dem im Text angeführten Grunde halte ich aber hier den Schluss ex silentio für berechtigt.

sind wir zum Überdruſse gut unterrichtet. In unserem Falle würde man sich ja bei der Arsinoe II ganz besonders beliebt gemacht haben durch irgendwelche Verunglimpfungen der Arsinoe I. Und trotzdem völliges Stillschweigen der Quellen. Es liess sich ihr somit absolut nichts Schlechtes nachsagen<sup>23)</sup>. Man hüte sich übrigens aus dem Schweigen der Quellen zu schliessen, dass Arsinoe I möglicherweise eine ziemlich unbedeutende Frau gewesen sei. Eine Tochter des Lysimachos, Schwester des Agathokles und Mutter des Ptolemaios III, des Lysimachos und der Berenike kann nicht unbedeutend gewesen sein. Auch der Umstand, dass es der Arsinoe II, wie wir sahen, nicht leicht gefallen ist die Arsinoe I zu beseitigen, spricht gegen solch eine Auffassung. Es sind bekanntlich nicht die schlechtesten Frauen, über die am wenigsten geredet wird.

Wenn ich recht habe mit meiner Vermutung, dass das Verhältnis zwischen den beiden Ehegatten ein gutes gewesen ist und Ptolemaios II bei der Verstossung seiner Frau so glimpflich als irgend möglich war vorging, so erhebt sich die Frage, warum er nach dem Tode der Arsinoe II nur die Kinder an seinen Hof rief, ja diese Kinder sogar durch die oben erwähnte Adoption offiziell für Kinder der Arsinoe II erklärte. Warum rief er die Mutter nicht auch an seinen Hof zurück, warum rehabilitierte er sie nicht? Es ist natürlich kaum möglich, die Gedanken und Empfindungen eines Menschen zu ergründen, in seiner Seele zu lesen. Trotzdem möchte ich folgende Vermutung aussprechen. Die Ehe des Ptolemaios II mit der Arsinoe II ist kolossal gepriesen worden und man nimmt meist an, dass nach dem Tode der Arsinoe II der untröstliche König hinfort ganz dem Andenken und dem Kult seiner vielgeliebten und unvergesslichen Gemahlin und Schwester gelebt habe. Ich habe schon früher (Mitr., S. 1 ff.) darauf hingewiesen, dass dieses in Wirklichkeit nur eine offiziell zur Schau

<sup>23)</sup> Die von einigen früheren Forschern ausgesprochene Vermutung (vgl. Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 165, Anm. 3; auch Beloch IV 2, S. 190), sie sei nach Kyrene geflohen, habe dort den Magas geheiratet und ihn gegen Ptolemaios II aufgehetzt, ist so haltlos, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Ich möchte aber nichtsdestoweniger hinweisen auf die oben (S. 7, Anm. 14) erwähnte Inschrift von Koptos und auf den Umstand, dass ihr Sohn Lysimachos, wie wir weiter unten (vgl. S. 17 nebst Anm. 28) sehen werden, von Ptolemaios III zum Strategen des Gebiets, in welchem Koptos lag, ernannt wurde. Beide urkundlichen Zeugnisse widerlegen strikt obige Vermutung.

getragene Untröstlichkeit gewesen zu sein scheint, dass der lebenslustige König sein Leben fortan sehr vergnügt mit unzähligen Mätressen zubrachte, dass diese Mätressenwirtschaft, wie vermutet worden ist, schon bei Lebzeiten der Arsinoe II begonnen habe, dass der frühzeitige Tod der Königin möglicherweise auf eine Palastintrige zurückzuführen sei, dass diese energische, herrschsüchtige und ungefähr 7 Jahre ältere Schwester-Gattin ihm ziemlich oft höchst unbequem gewesen sein muss. Ich glaube nicht an diese zur Schau getragene grosse Liebe der beiden. So könnte man auf den Gedanken kommen, dass eine Rehabilitation der verstossenen ersten Frau — falls er sie wirklich gern gehabt hat — nicht gerade undenkbar gewesen wäre. Eine Rehabilitation hat aber nicht stattgefunden, und zwar m. E. aus folgenden Gründen. Die verhältnismässig kurze Ehe mit der Arsinoe II, seiner Schwester-Gemahlin, hatte genügt, um ihm ganz andere Anschauungen über die Ehe beizubringen. Da er sich nicht durch Charakterstärke auszeichnete, war er sehr bald unter den Pantoffel seiner weit älteren und energischeren Schwester-Gemahlin geraten, und da es ihm kein Vergnügen bereitet hatte pantoffelt zu werden, hatte er sich bekanntlich an ein lotteriges Leben gewöhnt. Nach dem Tode dieser Schwester-Gemahlin verspürte er daher kein Verlangen mehr nach einer Ehe, obgleich er erst 39 Jahre alt war. Ausserdem kam noch der Umstand hinzu, dass Arsinoe I diese Mätressenwirtschaft wohl kaum gebilligt hätte, und andererseits Ptolemaios II es nicht wünschen konnte, dass die Mutter seiner Kinder eventuell auch einer Palastintrige zum Opfer falle. Schliesslich hätte eine Rehabilitation der Arsinoe I als Desavouierung der Arsinoe II aufgefasst werden können, und der Schein der Untröstlichkeit musste ja, wie gesagt, gewahrt werden.

Eine weitere Frage wäre die, warum die Kinder durch eine Adoption post mortem der Arsinoe II offiziell für Kinder derselben erklärt wurden und warum der Thronfolger Ptolemaios III Euergetes, als er schon Alleinherrscher war, sich in den Präskripten seiner Dokumente immer nur als Sohn der Philadelphos, d. h. der Arsinoe II, bezeichnet hat <sup>24</sup>). Wie ist dieses zu erklären? Dass er sich seiner Mutter geschämt habe, ist ausgeschlos-

<sup>24</sup>) Vgl. z. B. Ditt., O. G. I., n. 55: βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν.

sen, denn sie war ja die legitime Frau seines Vaters gewesen und war selbst eine Tochter des berühmten Königs Lysimachos von Thrakien. Dass er sie für schuldig gehalten habe, ist ebenso wenig denkbar <sup>25)</sup>. Dass dadurch die Thronfolge legitimer wurde, dürfte auch nicht zutreffen, denn an seinem völlig legitimen Thronrecht war nicht zu zweifeln und die Arsinoe II hatte ja keine Kinder von Ptolemaios II. So bleibt nur die Vermutung übrig, die ich oben (S. 12) wiederholt habe, dass Ptolemaios II augenscheinlich fürchtete, dass die Kinder der Arsinoe I nach seinem Tode als Kinder der verstossenen angeblichen Verschwörerin nicht anerkannt werden würden und sich daher schlimme Folgen aller Art ergeben könnten <sup>26)</sup>. Diese Befürchtung des Ptolemaios II liesse sich allenfalls begreifen. Aber warum bezeichnete sich Ptolemaios III, als er schon Alleinherrscher war und niemand sein Thronrecht bestritten hatte, auch nur als Sohn der Arsinoe II? Nach dem Tode des Ptolemaios, des von Ptolemaios II seiner Schwester zuliebe adoptierten Sohnes des Königs Lysimachos und der Arsinoe II, der noch zu Lebzeiten des Ptolemaios II erfolgt war, gab es ja keinen denkbaren Thronprätendenten. Also warum tat er dieses? Nur deswegen, weil der Vater seinerzeit die Adoption gewünscht und durchgesetzt hatte und die Kinder seitdem offiziell für Kinder der Arsinoe II galten? Augenscheinlich wohl, denn dieses entspricht ja auch unseren Anschauungen über das durch die Adoption begründete Rechtsverhältnis. Ptolemaios II wollte möglicherweise durch solch ein

---

<sup>25)</sup> Letronne (vgl. oben S. 11, Anm. 18) meint, er habe sich, „reniant sa mère criminelle“, als Sohn seiner Adoptivmutter bezeichnet, weil die ihre Adoptivkinder mit einer „tendresse maternelle“ geliebt habe. Dass diese Kinder erst nach dem Tode der Arsinoe II in ihrem Namen adoptiert worden sind, haben wir oben (S. 11 f.) gesehen, die angebliche „mütterliche Zärtlichkeit“ hat schon Bouché, wie wir sahen, richtig charakterisiert, ausserdem ist, wie gesagt, das Verhältnis zwischen Arsinoe I und ihren Kindern augenscheinlich ein sehr gutes gewesen.

<sup>26)</sup> M. L. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer, 1897, S. 88 sagt, dass bei den Makedonen Ptolemaios III „um nichts erbberechtigter“ wurde, bei den ägyptischen Priestern aber wohl. Was Ptolemaios III selbst anbetrifft, so meint Strack, dass er „um der Berühmtheit halber, deren Arsinoe II sich zu erfreuen hatte, nicht der Erbensprüche wegen“ sie in öffentlichen Urkunden als Mutter anerkannt habe, und dazu habe er volles Recht gehabt, da er ja adoptiert worden war.



Vorgehen auch eventuelle Haremsintrigen verhindern<sup>27)</sup>. Jedenfalls dürfen wir aus diesem Umstande auf keinen Fall den Schluss ziehen, dass das Verhältnis zwischen Arsinoe I und ihren Kindern ein schlechtes gewesen bzw. ein schlechteres geworden sei.

Schliesslich möchte ich noch kurz darauf hinweisen, dass die Jugendzeit dieser drei Kinder keine beneidenswerte gewesen sein wird. Sie waren wohl alle drei in Alexandria, am glänzendsten Hofe der damaligen Zeit, geboren, und so hätte man getrost die Prognose stellen können, dass sie in ihrem Leben auf Rosen gebettet sein würden. Da trat plötzlich die Katastrophe ein, die von der Arsinoe II herbeigeführt worden war: die Mutter, Arsinoe I, wurde verbannt und der Vater heiratete die Unheilstifterin. Was für Seelenkonflikte sich daraus für die Kinder ergaben, kann ein jeder ermessen, der Gelegenheit gehabt hat Einblicke zu tun in das Seelenleben von Kindern geschiedener Eltern.

Aber ein Gutes haben diese schweren Leidenstage der Jugendzeit doch gebracht: die drei Leidensgenossen schlossen sich eng aneinander an und haben ihr Leben lang treu zueinander gehalten; diese Leidenschule hatte ferner insofern gute Früchte gezeitigt, dass sie alle drei für ihr späteres Leben nicht nur moralisch geläutert, sondern auch in jeder Beziehung gestählt und gewappnet worden waren; auch wird der Einfluss der Mutter sicher ein sehr grosser gewesen sein. Das Leben und Treiben am Hofe des Vaters und seiner Schwester-Gemahlin Arsinoe II wird sie wohl alle abgestossen haben, und sie werden sich wohl alle gesehnt haben nach den Zeiten, wo noch der unvergessliche Grossvater Ptolemaios I — von dem ihnen die Mutter berichtet haben wird — regiert hatte, und nach den Zeiten der ersten Ehe des Vaters. Ptolemaios III jedenfalls nahm sich den Grossvater zum Muster, und die beiden anderen Geschwister glichen ihm wohl hierin. Bevan (Eg., S. 189 f.) bemerkt gelegentlich der Thronbesteigung des Ptolemaios III mit Recht folgendes: „It was soon seen that there was a strong man once more upon the Egyptian throne. By a kind of oscillation in heredity, just as the vigorous founder of the dynasty had been succeeded by the soft dilettante, the dilettante was succeeded in turn by a man in whom the warlike Macedonian stock showed itself persistent in spite of

---

<sup>27)</sup> Über diese Haremsintrigen vgl. weiter unten Exkurs III, den Text zu Anm. 323 f.

the influences of a luxurious court and the climate of Egypt. In Ptolemy III we see less the son of Ptolemy 'Philadelphus' than the grandson of Alexander's stalwart marshals, Ptolemy and Lysimachus". Von den beiden Geschwistern des Ptolemaios III wird sich wohl dasselbe sagen lassen. Dass dieses alles nicht etwa leere Phrasen oder bodenlose Vermutungen sind, mögen folgende Beispiele zeigen.

Der jüngere der beiden Söhne, Lysimachos, war vom älteren Bruder, dem Könige Ptolemaios III, zum Statthalter (στρατηγός) einer Provinz von Oberägypten ernannt worden, er vereinigte somit in seiner Hand die volle Militär- und Zivilgewalt in der ihm anvertrauten wichtigen Provinz. Dieses erfahren wir nicht aus einem Schriftsteller — die haben sich für so etwas nicht interessiert —, sondern aus einer hieroglyphischen Inschrift vom Jahre 240, die in Koptos, also dem Verbannungsort der Mutter, gefunden worden ist <sup>28)</sup>. Ob die Mutter damals noch am Leben war und ob sie sich in dem Falle noch in Koptos befand, lässt sich natürlich nicht mehr feststellen. Ihr Geburtsdatum kennen wir, wie gesagt (S. 3 f.), nicht; sie wäre aber damals ungefähr 70 Jahre alt gewesen. Dass die Inschrift sie nicht erwähnt, spielt hier selbstverständlich keine Rolle. War sie noch am Leben, so ist es m. E. ziemlich wahrscheinlich, dass Ptolemaios III nach seiner Thronbesteigung oder jedenfalls nach seiner Rückkehr aus Asien und nach der Unterdrückung des inneren Aufstandes sie zu sich nach Alexandria gerufen haben wird, damit die greise Mutter ihren Lebensabend an seinem Hofe verbringen könnte; es ist aber andererseits durchaus nicht ausgeschlossen, dass sie damals nicht mehr unter den Lebenden weilte. Beweisen lässt sich jedenfalls weder das eine noch das andere. Die Statthalterschaft kann gewählt worden sein, weil die Kinder einen Teil ihrer Jugend mit der Mutter zusammen hier verbracht hatten. Krall sagt auch (S. 368): „Es ist mehr als wahrscheinlich, dass zwischen diesen beiden Tatsachen (Krall meint: Verbannungsort der Mutter und Ort der Statthalterschaft des Lysimachos) ein innerer Zusammenhang besteht“. Zugleich wird aber übrigens auch durch den Um-

<sup>28)</sup> Vgl. J. Krall, S. B. Wiener Akad., phil.-hist. Kl., Band 105 (1884), S. 366 ff.: „Herrin von Ascher, gib Leben dem Lysimachos, dem Bruder der Könige, dem Strategos“. Bevan, Eg., S. 205. Über die ägyptischen Strategen in der Ptolemäerzeit vgl. F. Bilabel, Pauly, R. E. IV A 1 (1931), s. v. Strategos, S. 184 ff.

stand, dass der Bruder des regierenden Königs hier Statthalter wurde, die politische Wichtigkeit dieser Gegend dokumentiert.

Lysimachos war ferner, wie wir weiter unten (Kap. 4) sehen werden, ganz augenscheinlich Oberbefehlshaber des Hilfskorps, welches Ptolemaios III gesandt hatte, als seine Schwester Berenike sich in äusserster Lebensgefahr befand und er aus verschiedenen triftigen Gründen nicht selbst sofort ihr zu Hilfe eilen konnte. Lysimachos war ja auch ihr Bruder, und wir sehen, was für ein hochwichtiges und verantwortungsvolles Kommando Ptolemaios ihm übertragen hatte.

Ptolemaios III hat weiter seinen Neffen Ptolemaios, den Sohn seines Bruders Lysimachos, in Kleinasien zum Statthalter von Telmessos in Lykien ernannt. Dieser Statthalter *Πτολεμαῖος ὁ Λυσισμάχου* wird in einer genau datierten Inschrift (das 7. Jahr der Regierung des Ptolemaios III Euergetes, also 240) erwähnt. Dieses Datum ist insofern sehr interessant, als Vater und Sohn, wie wir sehen, zu gleicher Zeit Statthalter gewesen sind. Dieser Statthalter von Telmessos muss sich gut bewährt haben, denn Livius (XXXVII 56,4) berichtet, dass die Römer im Jahre 189 bei der Aufteilung von Lykien den Besitz des Ptolemaeus Telmessius ausdrücklich ausgenommen und garantiert haben: er hat diesen Statthalterposten somit unendlich lange bekleidet <sup>29)</sup>).

<sup>29)</sup> Vgl. die Anm. 17 zitierte Literatur. Auf die verfehlte Hypothese von Bouché-Leclercq, Sél., S. 549—554, habe ich W. z. Mitr., S. 75, Anm. 1 hingewiesen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf eine seltsame Inkonzsequenz bei einigen neueren Forschern hinweisen. Den in der telmessischen Inschrift (Ditt., O. G. I., n. 55) erwähnten Ptolemaios, Sohn des Lysimachos, halten sie für den Sohn des Königs von Thrakien Lysimachos; gegen die Ansicht anderer Forscher, es sei der Neffe des Ptolemaios III gewesen, führen sie als Gegenbeweis das völlige Schweigen der Quellen an: es sei nirgends überliefert, dass Lysimachos, der Bruder des Ptolemaios III, einen Sohn gehabt habe. Andererseits aber behaupten sie, dass die in der Inschrift von Durdurkar (Ditt., O. G. I., n. 224) erwähnte Oberpriesterin „Berenike, die Tochter des Ptolemaios, des Sohnes des Lysimachos“, sei die Tochter des Ptolemaios, des Sohnes des thrakischen Königs Lysimachos, gewesen. Woher wissen diese Herren, dass dieser Ptolemaios verheiratet gewesen ist, dass er Kinder gehabt hat, dass eine Tochter Berenike hiess? Wie wäre ferner dieser Ptolemaios, falls er Kinder gehabt hätte, auf den Gedanken gekommen, seine Tochter gerade Berenike zu nennen? Unsere Quellen berichten uns über eine Ehe dieses Ptolemaios absolut nichts. Man darf doch nicht, je nachdem wie es einem passt, in einem Falle das Schweigen der Quellen als triftigen Gegenbeweis anführen, in

Über Lysimachos erfahren wir noch, dass er, als sein Bruder, der König Ptolemaios III, im Jahre 221 eines natürlichen Todes starb und es zwischen den Ratgebern des jungen Königs Ptolemaios IV und der Königin-Mutter Berenike (der Tochter des Magas) zu einem Konflikt kam, offen und mutig auf die Seite der Witwe seines Bruders trat. Er hat diesen Schritt teuer bezahlen müssen, denn der verbrecherische Sosibios, einer der erwähnten Ratgeber, liess zunächst den Lysimachos, dann den Bruder des jungen Königs und endlich auch die Königin-Mutter Berenike ermorden. So war Lysimachos seinem Bruder bis in den Tod getreu geblieben <sup>80)</sup>).

Was die Schwester Berenike anbetrifft, so geriet sie in Syrien im Jahre 246, wie wir weiter unten (Kap. 3) sehen werden, in äusserste Gefahr und bat ihren Bruder Ptolemaios III um Hilfe. Dieser, der selbst eben erst (246) den Thron bestiegen hatte, eilte so schnell als es irgend möglich war nach Syrien. Die Katastrophe konnte er allerdings leider nicht mehr verhindern, aber er hat den Tod seiner Schwester und ihres Kindes, wie wir sehen werden, so weit es tunlich war zu rächen gesucht. Wir werden weiter unten sehen, dass sich der Berenike nichts Schlechtes hat nachsagen lassen, im Gegenteil — die grossen Erfolge des Ptolemaios III im sog. III. Syrischen Kriege lassen sich hauptsächlich dadurch er-

---

einem anderen Falle aber das Schweigen der Quellen verschweigen und die eigene Behauptung so vortragen, als ob sie keinem Zweifel unterliege. Die Überlieferung dieser Zeit ist bekanntlich überaus dürftig und ungenügend. Wie man in solchen Fällen vorzugehen hat, habe ich *Mut.*, S. 15, Anm. 50 und *Phil.*, S. 42, Anm. 62 angedeutet. Aber man muss dabei konsequent verfahren. Die oben gerügte Inkonsequenz dagegen ist m. E. methodisch unstatthaft.

<sup>80)</sup> Holleaux, *Rev. d. ét. anciennes* 14, 1912, S. 374 f. sucht zu beweisen, dass Lysimachos nicht auf den Befehl des Ptolemaios IV umgebracht worden sei; sein eigener Bruder, Ptolemaios III, habe dieses angeordnet. Diese haarsträubende und aus der Luft gegriffene verleumderische Beschuldigung ist mit vollem Recht totgeschwiegen worden; m. W. erwähnt sie nur Jouguet, S. 288 f. Holleaux's angebliche Beweisgründe sind derartig schwach und seltsam, dass jede weitere Erörterung hier nicht am Platze wäre. Nur eine kurze Bemerkung möchte ich hier noch hinzufügen. Wir haben oben gesehen, dass Ptolemaios III seinen Neffen, den Sohn seines Bruders Lysimachos, zum Statthalter von Telmessos ernannt hatte, und dass dieser Neffe seinen Statthalterposten unendlich lange bekleidet hat. Wäre dieses letztere denkbar, wenn Ptolemaios III den Lysimachos hätte umbringen lassen?

klären, dass der grösste Teil der Bevölkerung des grossen Seleukidenreiches mit seinen Sympathien auf Seiten der Berenike stand. Mit ihrer Cousine und Schwägerin Berenike, der Frau ihres Bruders Ptolemaios III, wird unsere Berenike sicher auch eng befreundet gewesen sein.

Endlich, last not least, Ptolemaios III Euergetes. Er glich, wie gesagt, nicht seinem Vater, sondern seinen beiden Grossvätern Ptolemaios I und Lysimachos, denn er war ein energischer und hervorragender Herrscher, Feldherr und Verwalter seines Reiches, welches unter ihm einen Umfang erreicht hat, wie nie weder vorher noch nachher. Sein Eheleben scheint ein ausgezeichnetes gewesen zu sein: er scheint seine Frau innig geliebt zu haben und war der einzige König der Ptolemäerdynastie, der keine Mätresse gehabt hat, dessen Frau sich nicht über eine Rivalin zu beklagen hatte; auch hören wir absolut nichts von einem irgendwie skandalösen Leben an seinem Hofe. Wie gut das Verhältnis zwischen den beiden Ehegatten war, zeigt uns eine Anekdote, die uns Aelian (V. H. XIV 43) berichtet. Ptolemaios sass einst beim Würfelspiel und liess sich während des Würfelns eine Liste von verurteilten Verbrechern vorlesen, für die er die Todesstrafe bestimmen sollte; da trat Berenike hinzu und meinte, so dürfe man keine Todesurteile fällen; Ptolemaios sah seine Frau liebevoll an, freute sich über ihre verständige Einrede und verfügte nie wieder eine Todesstrafe beim Würfelspiel.

Dieses sind die Beispiele, die ich anzuführen vermag. Wenn es so wenig Beispiele sind, so erklärt sich dieses durch den Charakter der Quellen jener Zeit. Auch hier ist aber der Schluss ex silentio berechtigt. Wenn über diese drei Kinder der Arsinoe I absolut nichts Schlechtes berichtet worden ist, so folgt daraus, dass es nichts Derartiges zu berichten gab, denn sonst würden die Sammler von Skandalgeschichten aller Art es unbedingt mitgeteilt haben, da die damalige Zeit sich für solche Dinge überaus interessierte.

---

## Zweites Kapitel.

Während wir, wie wir sahen, über die Jugendzeit der Berenike, der einzigen Tochter der Arsinoe I, so gut wie nichts erfahren, tritt sie mit einem Male in den Mittelpunkt unseres Interesses. Das war im Frühjahr 252, wo sie mit dem Könige von Syrien Antiochos II Theos vermählt wurde.

Die Amerikanerin Macurdy sucht die Vorgeschichte der Berenike festzustellen und entwirft dabei gewissermassen das Szenarium zu einem verwickelten Lichtspieldrama. Der erste Entwurf (S. 87) ist noch verhältnismässig kurz: „Berenice . . . must have been close to thirty years of age when she was married to Antiochus of Syria in 252 B. C. It is possible that she may have been betrothed in her childhood to the son of Arsinoe II and that intrigues connected with the succession may have kept her single so long“. Auf S. 123 äussert sie sich aber schon ausführlicher: „I suggest that Arsinoe, who spared the lives of the children of her predecessor, intended to have the little Berenice marry her son when the girl should be old enough. If Arsinoe's son was adopted by his uncle and step-father, the marriage would have the effect of continuing the brother-and-sister marriage . . . There appears to have been no talk of a marriage between Ptolemy Euergetes and his sister. This may have been due to a persistence of the old Macedonian and Greek repugnance to incest, or to an intention on the part of Arsinoe to marry Berenice to her own son. Berenice was in the neighbourhood of thirty when she was given in marriage by her father in 252 B. C. to Antiochus of Syria. The plan of Arsinoe suggested above may have been the cause of the lateness of her marriage, and there may have been some connection here with the deferred marriage of Berenice of Cyrene to Ptolemy the Third. She was betrothed to him before 259 B. C. by the arrangement of Magas, her father, and Philadelphus, but the marriage was deferred until 246 B. C. After the death of Ptole-

maeus, govêrnor of Jonia, in revolt against Philadelphus, there may have been a question of a marriage between the two children of Philadelphus, Ptolemy and his sister Berenice.“ Macurdy nimmt also folgende Stadien an: 1) Berenike war anfangs unendlich lange verlobt mit dem Lysimachossohn Ptolemaios; 2) nach dessen Tode (also 259/8) sei in Aussicht genommen worden eine Verheiratung des Ptolemaios III mit seiner Schwester Berenike; 3) dadurch erkläre sich die lange Zeitspanne zwischen der Verlobung des Ptolemaios III mit seiner Cousine Berenike von Kyrene (kurz vor 259) und der endlich erfolgten Hochzeit mit dieser Cousine (246); 4) seine Schwester Berenike dagegen heiratete 252 den syrischen König Antiochos II. Wie steht es mit dieser phantastischen Vorgeschichte?

Was zunächst das Alter der Berenike anbetrifft, so haben wir oben (S. 11 und 4) gesehen, dass sich das Alter der Kinder der Arsinoe I kaum genau berechnen lässt. Wenn wir die äussersten Möglichkeiten nehmen, so kann Berenike im Jahre 252 mindestens 23 und höchstens 31 Jahre alt gewesen sein (letzteres nur in dem Falle, wenn sie das älteste der drei Kinder gewesen wäre, was sehr unwahrscheinlich ist). Macurdy wundert sich darüber, dass, und sucht zu erklären, warum die Berenike so lange unverheiratet geblieben ist. Ich glaube, dass sich kaum jemand finden wird, der die Hypothesen der Verfasserin billigen könnte. Für eine Königstochter der damaligen Zeit kam nur die Vermählung mit einem Gliede der eigenen Dynastie oder mit einem Könige bzw. thronberechtigten Königssohne eines auswärtigen Staates in Frage. Geschwisterehen, wie sie im alten pharaonischen Ägypten gang und gäbe waren, waren bei den ersten Ptolemäern noch nicht Usus; Ptolemaios II hat allerdings schliesslich seine Schwester Arsinoe II geheiratet, aber Ptolemaios III heiratete nicht seine Schwester Berenike, sondern seine Cousine Berenike, die Tochter des Magas von Kyrene. Für die Berenike, die Tochter der Arsinoe I, hatte sich augenscheinlich früher keine passende und in politischer Hinsicht wichtige Partie gefunden. Macurdy vermutet allerdings, dass der von Ptolemaios II seiner Schwester-Gemahlin zuliebe adoptierte Ptolemaios, der Sohn des Königs Lysimachos und der Arsinoe II, in Aussicht genommen war, dass schon eine Verlobung stattgefunden hatte, und dass nur Intrigen, die mit der fraglichen Thronfolge in Ägypten zusammenhängen, es erklären, dass Berenike so lange unverheiratet geblieben ist. In dem Falle müssten

wir mit Macurdy annehmen, dass Arsinoe II dahinter steckte und dadurch ihrem Sohne den Weg zum ägyptischen Throne zu ebnen suchte. Aber diese Vermutung dürfte schwerlich zutreffen. Zunächst ist zu berücksichtigen, dass in den hellenistischen Staaten — vor allem in Ägypten — bekanntlich eine Tochter nur dann thronberechtigt war, d. h. ihrem Gemahl das Thronrecht verschaffen konnte, wenn überhaupt kein männlicher Spross des Königshauses mehr vorhanden war<sup>31)</sup>. Die Berenike konnte mithin dem Lysimachossohn kein Thronrecht verschaffen. Ferner: Wenn Berenike, die Tochter der verstossenen Arsinoe I, wirklich das Thronrecht des von Ptolemaios II adoptierten Lysimachossohnes hätte stärken können, so versteht es sich doch von selbst, dass der älteste Sohn der Arsinoe I erst recht thronberechtigt war; wären andererseits die Kinder der verstossenen Arsinoe I rechtlos geworden, so konnte auch die Berenike das Thronrecht des Lysimachossohnes in keiner Weise stärken, es sei denn dass sie von der Arsinoe II adoptiert worden wäre, und davon hören wir doch nichts. Ist es ferner denkbar, dass Arsinoe II solch ein Interesse für das Kind ihrer verstossenen Rivalin gehabt hätte? Ist Macurdy vielleicht der Meinung, dass Arsinoe II die hinterlistige Absicht hatte, durch die Verlobung ihres Sohnes mit der Berenike den Ptolemaios II dazu zu bringen, dass er auf die Thronfolge seines eigenen Sohnes verzichtete und den Sohn der Arsinoe II zum Thronfolger ernannte, da ja dadurch seine Tochter Berenike Königin von Ägypten werden würde? Solch eine Hypothese wäre völlig unbegründet und unbeweisbar. Der Sohn der Arsinoe II wollte ferner, wie wir wissen, König von Makedonien werden, und auch Arsinoe II lag es sehr daran, dass er dieses Ziel erreiche. Wozu musste er sich aber dann mit der Berenike verloben, der Tochter der verhassten und verstossenen Rivalin? Sollte die einst Königin von Makedonien werden?! Und wie komisch ist der Gedanke einer, augenscheinlich überhasteten, Verlobung mit der minderjährigen und noch lange nicht heiratsfähigen Berenike. Fürchtete sich denn Arsinoe II, dass diese Berenike ihr weggeschnappt werden könnte? Konnte ihr wirklich so viel daran liegen, dass gerade diese Berenike die Frau ihres Sohnes würde? Wir dürfen ferner nicht vergessen, dass Ptolemaios II

<sup>31)</sup> Macurdy weiss dieses sehr wohl (vgl. ihre Introduction S. 6), berücksichtigt es aber hier nicht. Kahrstedt (Gnomon 1933, S. 278) hält übrigens diese Hypothese der Macurdy für „plausibel“.



diesen Lysimachossohn wohl adoptiert hat, ihn aber nicht zu seinem Mitregenten ernannte, sondern nur zum Kommandanten von Milet und Ephesos <sup>32)</sup>. Musste dieser Lysimachossohn auch dann noch mit der Berenike verlobt bleiben, und zwar nur verlobt? Dieser Sohn fiel bekanntlich 259/8 von seinem Adoptivvater ab, weil er mit seiner Stellung nicht zufrieden war und eine grössere Rolle spielen wollte, weil er das Reich seines leiblichen Vaters Lysimachos, dem ausser Thrakien und Makedonien auch Kleinasien gehört hatte, wiedergewinnen wollte und dadurch der Nachfolger seines Vaters zu werden wünschte. Musste deswegen auch die Verlobung aufrechterhalten werden und ist es denkbar, dass Ptolemaios II nichts dagegen gehabt habe, um so mehr als Arsinoe II schon 270 gestorben war? Was berechtigt ferner Macurdy zu der Vermutung, nach dem Tode dieses abtrünnigen Lysimachossohnes sei möglicherweise die Frage erwogen worden, ob Ptolemaios III jetzt nicht seine Schwester Berenike heiraten solle? Ptolemaios II hat wohl nach einigem Zögern seine leibliche Schwester geheiratet, aber als Norm war damit die Geschwisterehe doch nicht aufgestellt worden. Ausserdem hatte ja der König Magas von Kyrene, der auch um diese Zeit starb (259/8), kurz vorher die Hand seiner Tochter Berenike, die damals noch nicht ganz das heiratsfähige Alter erreicht hatte, nach griechischer Sitte dem nächsten männlichen Verwandten bestimmt, d. h. ihrem Vetter Ptolemaios III von Ägypten, und Ptolemaios II, der mit Magas eben erst Frieden geschlossen hatte, soll, wie es sich von selbst versteht, damit sehr einverstanden gewesen sein, da dadurch ja die Kronen von Ägypten und Kyrene wieder vereinigt wurden. Sollen nun zur selben Zeit Vater und Sohn die Geschwisterehe erwogen haben? Macurdy sucht dadurch die lange aufgeschobene Hochzeit des Ptolemaios III und der Berenike von Kyrene zu erklären, doch ist daran überhaupt nicht zu denken. Ich habe schon früher gezeigt und wir werden noch weiter unten davon zu reden haben <sup>33)</sup>, dass Ptolemaios III die Berenike von Kyrene schon im Jahre 259/8 heiratete und damit König von Kyrene wurde; die Hochzeit ist mithin nicht aufgeschoben worden und an die angeblich geplante Geschwisterehe hat damals niemand gedacht. Bei

---

<sup>32)</sup> Vgl. Pridik, *Mitr.*, S. 30 f.

<sup>33)</sup> Vgl. Pridik, *Mitr.*, S. 31 ff., *W. z. Mitr.*, S. 85 und besonders weiter unten meinen Exkurs I.

Macurdy ist ferner unerklärlich die Zeitspanne zwischen der Hochzeit der Berenike (252) und der angeblich erst 246 stattgefundenen Hochzeit des Ptolemaios III. Warum wartete er dann noch ganze 6 Jahre, wenn wirklich, wie Macurdy sich die Sache denkt, die angeblich geplante Geschwisterehe die Hochzeit mit der Berenike von Kyrene verhindert hatte? Warum wurde 259/8 die Mitregentschaft aufgehoben, wenn er angeblich seine eigene Schwester heiraten sollte? In welcher Eigenschaft hat er ferner seit 259/8 in Kyrene gewelt? Doch nicht als Statthalter des Ptolemaios II? Wie man sieht, kann man die Sache drehen und wenden wie man will, es kommt doch nichts irgendwie Einleuchtendes heraus: von allen Vermutungen der Verfasserin bleibt nicht eine einzige übrig, die auch nur im entferntesten denkbar oder annehmbar wäre. Berenike, die Tochter der Arsinoe I, ist somit überhaupt nicht verlobt gewesen, sondern heiratete im Jahre 252 den König Antiochos II von Syrien.

Die Könige der hellenistischen Reiche legten bekanntlich bei der Wahl ihrer Gemahlinnen grossen Wert auf ebenbürtige Abstammung; es war daher bei ihnen unverbrüchlich befolgte Sitte, die Gemahlinnen nur entweder aus der Zahl der weiblichen Verwandten des eigenen Hauses oder aus einer anderen regierenden Königsfamilie zu wählen <sup>34)</sup>. Ehen mit auswärtigen Prinzessinnen kamen besonders oft vor bei Friedensschlüssen oder Bündnisverträgen, da man dadurch die politischen Beziehungen noch enger zu knüpfen hoffte. Da bei den hellenistischen Herrschern dem griechischen Eherecht entsprechend Polygamie nicht vorkam und sie daher zur selben Zeit nur eine einzige königliche Gemahlin haben konnten, lösten sie in solch einem Falle die schon bestehende eheliche Verbindung auf. Die verstossene Königin, falls sie von auswärtiger Herkunft war, kehrte dann meistens in ihre Heimat zurück, oder sie liess sich, ebenso wie die einheimischen verstossenen Königinnen, irgendwo im Reiche nieder; nur ausnahmsweise kam es bisweilen vor, dass solch eine verstossene Königin um der Zukunft ihrer Kinder willen es über sich brachte, als nur geduldete Nebenfrau am Hofe ihres bisherigen Gatten zu bleiben. Wie war nun die Ehe der Berenike mit Antiochos II zustandegekommen?

---

<sup>34)</sup> Vgl. J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus II<sup>2</sup>, S. 344.

Wir finden darüber nur eine kurze Notiz beim Kirchenvater Hieronymus <sup>35)</sup>: „Iste (d. h. Antiochus) adversus Ptolemaeum Philadelphum, qui secundus imperabat Aegyptiis, gessit bella quam plurima et totis Babylonis atque Orientis viribus dimicavit. Volens itaque Ptolemaeus Philadelphus post multos annos molestum finire certamen, filiam suam nomine Berenicen Antiocho uxorem dedit, qui de priore uxore nomine Laodice habebat duos filios, Seleucum . . . et alterum Antiochum; deduxitque eam usque Pelusium, et infinita auri et argenti millia dotis nomine dedit, unde *Περυπόρος* id est dotalis appellata est.“

Der Krieg, von welchem Hieronymus spricht, war der sog. II. Syrische Krieg (c. 259—253). Über diesen Krieg besitzen wir leider nur die oben angeführte kurze und ungenaue Notiz des Hieronymus, mit der wir nicht viel anfangen können. Dass der Krieg jahrelang geführt wurde, mag wohl stimmen; aber dass der Kampf ununterbrochen geführt worden sei und Antiochos mit allen Kräften Babyloniens und des Ostens zu gleicher Zeit angegriffen habe, ist absolut undenkbar <sup>36)</sup>. Das entspricht nicht dem Charakter der beiden Könige, da sowohl Ptolemaios II als auch Antiochos II nichts weniger als energische Menschen waren, alles lässig betrieben und den Genüssen des Lebens frönten; Antigonos Gonatas, der Verbündete des Antiochos, war seinerseits so von den Angelegenheiten des Westens in Anspruch genommen, dass er überhaupt nicht dazu kam, sich um die Angelegenheiten des Ostens zu kümmern <sup>37)</sup>. Da Ptolemaios und Antiochos schliesslich die Erfolglosigkeit der lässig betriebenen Unternehmungen einsahen, schlossen sie endlich Frieden. Die Motive, die zu diesem Friedensschlusse führten, lassen sich auch noch unge-

<sup>35)</sup> Hieronym., Kommentar zum Propheten Daniel, Kap. 11, Vers 6 ff. Vgl. Jacoby, F. G. H. II B, S. 1223 und II D, S. 879.

<sup>36)</sup> Dieses folgt auch daraus, dass in den Zenon-Papyri von den Jahren 258 und 257 der Krieg überhaupt nicht erwähnt wird, dass man augenscheinlich überall ruhig herumreist und Handel treibt. Vgl. die von Edgar, Mich., S. 20 angeführten interessanten Beispiele.

<sup>37)</sup> Tarn, A. G., S. 317 sucht dieses so zu erklären: „They could only have aided each other indirectly, in any case, as the Egyptian fleet would have absolutely hindered communication; though evidence is wanting, we may suspect that they had at least a good understanding“, und in der Anm. 13 erklärt er letzteres: „The sort of entente, falling short of *συναζία*, which was known as *ὁμόνοια*“. Dass Antiochos von dieser «ὁμόνοια» nicht sehr entzückt gewesen sein wird, versteht sich von selbst.

fähr feststellen. Antiochos sah ein, dass er bei den ewigen Unruhen und Abfällen in seinem Seleukidenreiche doch nie gegen Ägypten seine ganze Kraft werde einsetzen können. Ptolemaios seinerseits wurde durch den Syrischen Krieg daran gehindert, sein Prestige im Ägäischen Meere, wo jetzt Antigonos unumschränkt herrschte, wiederherzustellen. So kam beiden kriegführenden Königen ein Friedensschluss sehr erwünscht. Dass Ptolemaios, wie Hieronymus anzudeuten scheint, die Initiative ergriffen hätte, halte ich, wie wir sehen werden, für ausgeschlossen.

Die näheren Friedensbedingungen kennen wir leider nicht. Man hat sich trotzdem bemüht, nach Möglichkeit einiges darüber, wenigstens annähernd, festzustellen. Dass dieses zum Teil nur vage Vermutungen sind, versteht sich von selbst.

Man hat zunächst darauf hingewiesen, dass im XVII. Idyll des Theokrit die Länder aufgezählt sind, welche dem Ptolemaios II noch vor dem Tode der Arsinoe II (270) gehört hatten. Andererseits werden in der Inschrift von Adulis<sup>38)</sup> diejenigen Gebiete aufgezählt, welche Ptolemaios III von seinem Vater geerbt hatte. Wenn wir die beiden Listen miteinander vergleichen, müssen wir feststellen, dass von den bei Theokrit erwähnten Gebieten zwei in der Inschrift von Adulis fehlen: Kilikien und Pamphylien. Daraus hat man geschlossen, dass Ptolemaios II jene Gebiete auf Grund dieses Friedensvertrages dem Antiochos habe abtreten müssen.

Man hat ferner darauf aufmerksam gemacht, dass während des Krieges verschiedene ionische Städte (z. B. Milet und Ephesos) von Antiochos erobert worden sind<sup>39)</sup>; dass in der Inschrift von Adulis auch die Gebiete aufgezählt werden, die Ptolemaios III durch den III. Syrischen Krieg selbst erobert hat: Kilikien, Pamphylien, Ionien, Hellespont und Thrakien; dass die verstossene Frau des Antiochos, Laodike, in Ephesos ihre Residenz hatte, dass Antiochos in Ephesos gestorben ist und dass Laodike von hier aus den Krieg gegen Ptolemaios III leitete. Daraus hat man den Schluss gezogen, dass im Friedensvertrage verschiedene ionische Städte auch dem Antiochos zugesprochen wurden.

<sup>38)</sup> Vgl. Ditt., O. G. I., n. 54: „*παράλαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς τὴν βασιλείαν Αἰγύπτου καὶ Αἰθίης καὶ Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Λυκίας καὶ Καρίας καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων*“.

<sup>39)</sup> Vgl. Ernst Meyer, Kap. 8, S. 73—91.

Man hat weiter behauptet, dass Antiochos seinerseits in diesem Friedensvertrage auf seine Ansprüche auf das südliche Syrien verzichtet habe.

Schliesslich hat man noch besonders hervorgehoben, dass die so lange verfeindeten Königshäuser nicht nur Frieden schlossen, sondern diesen Vertrag noch durch die Vermählung des Antiochos mit Berenike, der Tochter des Ptolemaios II, besiegelten. Des Antiochos bisherige Gemahlin Laodike wurde samt ihren Kindern verstossen; es wurde festgesetzt, dass die Nachfolge im Seleukidenreiche fortan der Deszendenz aus der Ehe des Antiochos mit der Berenike zustehen sollte. Die reiche Mitgift, mit der Ptolemaios seine Tochter ausstattete, sagt man, zeige uns deutlich, wie hohen Wert er auf die guten Beziehungen zum Seleukidenhause legte. Man spricht auch von der diplomatischen Kunst des Ptolemaios, durch die es ihm gelungen sei, dem Kriege durch einen verhältnismässig günstigen Frieden ein Ende zu bereiten.

Das Datum des Friedensvertrages und der Vermählung lässt sich jetzt genau bestimmen: 253/2. Dieses ergibt sich einerseits aus einem Briefe, den Artemidoros, einer der Sekretäre des ägyptischen Finanzministers Apollonios <sup>40)</sup>, an dessen Hausverwalter Zenon geschrieben hat <sup>41)</sup>. Dieser Brief ist abgesandt worden am 13. April und eingetroffen am 28. April 252. Andererseits lehrt uns eine Inschrift <sup>42)</sup>, dass Antiochos der Laodike im Jahre 253/2 in der Landschaft Troas, westlich von Zeleia, ein königliches Landstück verkauft hat. Da Laodike in dieser Urkunde nicht mit dem Titel Königin bzw. Gemahlin des Königs bezeichnet wird, sondern einfach Laodike genannt wird, schliesst man, dass

<sup>40)</sup> Über Apollonios vgl. Edgar, Mich., S. 5 ff.; über Zenon ebenda S. 15—50.

<sup>41)</sup> P. Cairo Zenon 59251; Edgar, Zeno Pap. 42 (Annales du Service des Antiqu. de l'Égypte 19, 1920, S. 91 ff.; mir leider nicht zugänglich). Preisigke-Bilabel, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten III, 1926, n. 6748. Wilcken, Archiv f. Papyr. 6, 1920, S. 452 f. Otto, S. 45. Über diesen Brief werden wir weiter unten (S. 47 f.) zu reden haben.

<sup>42)</sup> Ditt., O. G. I., n. 225. Haussoullier, Milet, S. 76 ff. Th. Wiegand, Athen. Mitt. 29, 1904, S. 274 ff. und Abh. Berl. Akad. 1908, phil.-hist. Kl., S. 35 ff. Vgl. auch die weiter unten (Anm. 75) zitierte Literatur. Ferner Beloch IV 1, S. 673, n. 1. Macurdy, S. 84. Ernst Meyer, S. 77 und 123 ff. Tarn, A. G., S. 348.

dieser Verkauf augenscheinlich mit der Verstossung der Laodike in direktem Zusammenhange steht.

Tarn <sup>43)</sup> vertritt ganz andere Ansichten. Er behauptet zunächst, dass der II. Syrische Krieg nicht 253, sondern schon 255 beendet worden sei, denn als Ptolemaios II und Antigonos 255 einen Sonderfrieden schlossen, habe Antiochos zweifellos dasselbe getan, schon um seine Eroberungen zu sichern. Eine Fortsetzung des Krieges bis 253 sei undenkbar: hätte Antigonos ihn im Jahre 255 im Stiche gelassen, so würde das freundschaftliche Verhältnis aufgehört haben, dieses sei aber nicht der Fall gewesen, denn im Jahre 253 habe des Antiochos Schwester Stratonike den Sohn des Antigonos namens Demetrios geheiratet. Letzteres sucht er dadurch zu beweisen, dass er die aus den delischen Schatzinventaren bekannte Stiftung der Stratonikeia (253) mit dieser Hochzeit in Zusammenhang bringt; an Antigonos' Schwester Stratonike sei nicht zu denken, denn die sei schon 254 gestorben, der Ausdruck *ὑπὲρ Στρατονίκης* aber zeige, dass die Stratonike der Stiftung noch am Leben war.

Diese Beweisführung ist m. E. unhaltbar. Dass des Antigonos Schwester Stratonike 254 gestorben war, zeigt uns allerdings eine babylonische astronomische Tafel, aber daraus folgt doch keineswegs, dass infolgedessen die Stiftung der Stratonikeia mit des Antiochos Schwester Stratonike in Zusammenhang zu bringen sei. Der Ausdruck *ὑπὲρ Στρατονίκης*, auf den Tarn sich beruft, beweist durchaus nicht die Richtigkeit seiner Behauptung. Beloch im Gegenteil schliesst daraus <sup>44)</sup>, dass diese Stiftung gemacht worden sei zum Gedächtnis der verstorbenen Stratonike, und zwar entweder von ihrem Bruder Antigonos oder ihrem Sohne Antiochos. Letzteres halte ich für sehr wenig wahrscheinlich. Die von mir oben angeführten Dokumente zeigen uns deutlich, dass der Friedensvertrag zwischen Antiochos und Ptolemaios im Jahre 253/2 geschlossen worden ist, dass Antiochos mithin sich dem Friedensvertrage zwischen Antigonos und Ptolemaios (255) nicht angeschlossen hat. Wurde aber einerseits der Krieg zwischen Antiochos und Ptolemaios fortgesetzt und war andererseits infolge des Separatfriedens von 255 zwischen Antiochos und

<sup>43)</sup> Tarn, A. G., S. 325, 347 ff. und 462 f.; C. A. H., S. 714 f.; H. C., S. 14, n. 2; Hermes, Band 65, 1930, S. 453, Anm. 1. Vgl. dagegen Otto, S. 44 ff. und Philologus, N. F. 40, 1931, S. 416 ff.

<sup>44)</sup> Beloch IV 2, S. 514; Macurdy, S. 82.

Antigonos eine gewisse Entfremdung eingetreten, so ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass Antiochos nach dem Tode seiner Mutter, der Schwester des Antigonos, diese delische Stiftung gemacht haben sollte, denn dieser Schritt hätte von Antigonos möglicherweise falsch ausgelegt werden können. Antiochos hätte ferner aller Wahrscheinlichkeit nach die Stiftung nicht im delischen Apollon-Heiligtum gemacht, sondern augenscheinlich im Heiligtum des didymäischen Apollon bei Milet: Antiochos hatte Milet kurze Zeit vor dieser angeblichen Stiftung erobert und war von den dankbaren Bewohnern mit dem Beinamen Theos geehrt worden; er hat sich auf dem Hauptmarkt von Milet durch einen Hallenbau verewigt; die Seleukiden führten bekanntlich den Ursprung ihres Geschlechts auf Apollon zurück und hatten schon seit Seleukos I, dem Gründer der Dynastie, mit dem Heiligtum des didymaeischen Apollon in nahen Beziehungen gestanden; Antiochos I, der Vater unseres Antiochos, wurde nach der Besiegung der Galater von den dankbaren Kleinasiaten als Retter (Soter) gefeiert und erhielt nach seinem Tode unter dem Namen „Apollon Soter“ göttliche Ehren. Somit lag für Antiochos II eine Stiftung in Milet am nächsten. Gegen Antiochos als Stifter der delischen Stratonikeia spricht noch folgender wichtige Umstand. Antiochos' Mutter Stratonike war bekanntlich, da sie makedonische Prinzessin war, ebenso wie ihr Bruder Antigonos eine grosse Verehrerin des delischen Apollon gewesen und hatte dort unendlich viel Stiftungen gemacht, war also ihre eigenen Wege gegangen. Die Inschriften dieser Stiftungen zeigen uns nun in überraschender Weise, dass Stratonike nie den Namen ihres Gatten anführt, sondern sich immer nur Tochter des Königs Demetrios nennt (*βασιλίσσα Στρατονίκη βασιλέως Δημητρίου*), bisweilen unter Hinzufügung des Namens ihrer Mutter (*καὶ βασιλίσσης Φίλας*); auf der Basis der Statue, die sie der Arsinoe errichtet hatte, nennt sie sich nicht mal Königin, sondern nur Tochter des Königs Demetrios (*Στρατονίκη βασιλέως Δημητρίου*). Dieser Umstand hat viel Kopfzerbrechen gekostet, da das Verschweigen des Namens ihres Gatten sehr unnatürlich erscheint und keineswegs dem Usus der damaligen Zeit entsprach. Man hat z. B. vermutet, sie habe ihren Vater ausserordentlich geliebt; sie habe es wohl nicht verwinden können, dass sie damals (286/5), als ihr Vater in die Gefangenschaft ihres ersten Gatten, des Seleukos, geriet und ihr Bruder Antigonos alles aufbot, die Befreiung sei-

nes Vaters zu erlangen, ihrem Vater in keiner Weise hatte helfen können, so dass dieser bis zu seinem Tode in der Gefangenschaft verblieb; sie habe nacheinander zwei Gatten gehabt, den Seleukos und dessen Sohn Antiochos I, und habe daher befürchtet, es könne eine Konfusion entstehen zwischen früheren und späteren Stiftungen <sup>45)</sup>; sie habe es absichtlich nicht getan, weil ihr zweiter Gatte, Antiochos I, ihren ältesten Sohn Seleukos hatte hinrichten lassen, usw. Den wirklichen Grund werden wir natürlich nie genau ermitteln können. Ich möchte aber kurz darauf hinweisen, dass das Verhältnis zwischen den Ehegatten kein sehr intimes gewesen zu sein scheint. Der erste Gatte war ihr aus politischen Gründen sozusagen aufgezwungen worden, und dabei war er c. 58, sie aber höchstens 22 Jahre alt. Einige Jahre später trat Seleukos die Stratonike seinem ältesten Sohne Antiochos ab, der sie, wie es hiess, wahnsinnig geliebt haben soll. Ob Stratonike diese Liebe erwiderte, wissen wir nicht. Wir wissen aber andererseits, dass Seleukos ihren Vater, wie gesagt, gefangennahm und nicht befreite; dass Antiochos die Befreiung ihres Vaters nicht erwirkt hat und später ihren ältesten Sohn hinrichten liess. Dass das Verhältnis zwischen den Ehegatten durch dieses alles nicht besser geworden sein wird, versteht sich von selbst. Aus allen diesen Gründen halte ich die Stiftung der Stratonikeia durch Antiochos für sehr wenig wahrscheinlich. Ganz anders liegen aber die Dinge, wenn Antigonos der Stifter war. Antigonos hat im Jahre 253 die Antigoneia und Stratonikeia zu gleicher Zeit gestiftet, letztere Stiftung zu ihrem ewigen Gedächtnis. Beide, Bruder und Schwester, hatten ihren Vater sehr geliebt und verehrt, und seine Befreiung aus der Gefangenschaft zu erwirken versucht; beide waren ausserdem grosse Verehrer des delischen Apollon. Nun war sie gestorben und der Bruder stiftete die Stratonikeia. Dass diese beiden Vorgänge miteinander in Verbindung stehen müssen, geht auch daraus hervor, dass Stratonike nach dem Tode ihres zweiten Gatten Antiochos I (262/1), also ganze acht Jahre lang, keine Rolle mehr in der Politik der damaligen Zeit gespielt hatte: irgendein anderer Grund für diese Stiftung lässt sich somit nicht ermitteln. Tarn behauptet allerdings, dass Antigonos die Stratonikeia stiftete, als sein Sohn Demetrios

<sup>45)</sup> Macurdy, S. 81. Diese Vermutung begreife ich nicht, da Vater und Sohn doch verschieden hiessen und der Name des Gatten unbedingt genannt worden wäre.



die Schwester des Antiochos II namens Stratonike heiratete. Ganz abgesehen davon, dass das Datum dieser Heirat nicht bekannt ist und dass sie augenscheinlich wohl früher stattgefunden haben muss, möchte ich auf folgenden Umstand aufmerksam machen. Nehmen wir an, Tarn hätte recht <sup>46)</sup> und die eine Stratonike wäre 254 gestorben, die andere Stratonike aber wäre 253 die Gattin des Sohnes des Antigonos geworden: woraus folgt denn, dass Antigonos die Stratonikeia zu Ehren seiner Schwiegertochter gestiftet hätte, seine leibliche Schwester, die soeben gestorben war, aber leer ausgegangen wäre? War diese Hochzeit denn so wichtig, dass sofort Stratonikeia gestiftet werden mussten? Und wie ist der Titel *βασιλίσσα* zu erklären, wenn Tarn recht hätte? Sie war doch noch nicht Königin, sondern fürs erste nur Kronprinzessin. In Ägypten führten unverheiratete Prinzessinnen wohl auch diesen Titel, ebenso wahrscheinlich auch in Syrien; aber hier war sie doch schon verheiratet, trotzdem aber noch nicht Königin, und ausserdem hätte doch auch der Name ihres Gatten genannt werden müssen, um so

---

<sup>46)</sup> Otto (Philologus, a. a. O.) billigt z. T. Tarns Ansicht und nimmt an, dass von Antigonos „der Gedanke der Verheiratung seines Sohnes mit der seleukidischen Prinzessin ausgegangen sein mag“, da Antigonos, als der Friede und das Verlöbnis zwischen Ptolemäern und Seleukiden zustande kam, „sich des Fehlers, den er mit dem Sonderfrieden begangen hatte, und der durch diesen heraufbeschworenen Gefahr der Isolierung deutlich bewusst wurde“. Er habe „die zustande gekommene Heirat“ als einen „politischen Erfolg gewertet und nach aussen ausgeschlachtet“, denn „die Begründung der Stratonikeia auf Delos im J. 253 sollte dazu dienen, die Welt an diese Eheverbindung zu erinnern, und sollte zugleich die Abkehr von der Politik des Sonderfriedens von 255 bekunden. Und diese Gründung musste nach aussen ganz besonders wirken; war sie doch etwas Ungewöhnliches, da sie einer Kronprinzessin galt, ohne dass zugleich auch nur etwas Ähnliches für deren Gemahl, den Sohn des Königs, erfolgt wäre. Für Antiochos II lag alsdann im J. 253 anders, als Tarn es darstellt, kein entscheidender Grund vor, eine Ehe seiner Schwester mit einem Antigoniden nicht zuzulassen. Die Verbindung mit den Ptolemäern war in diesem Jahre doch erst im Werden, was sich daraus entwickeln würde, war noch unklar; sich zu einseitig nach dieser Seite festzulegen, die von Antigonos ausgestreckte Hand zurückzuweisen, wäre also ein grober politischer Fehler gewesen. Vorsicht war vielmehr geboten, und dementsprechend mussten selbst sehr berechnete Verstimmungen wegen des Abschlusses des Sonderfriedens unterdrückt werden“. Gegen diese Auffassung Ottos spricht m. E. das, was ich im Text ausgeführt habe. Warum soll ferner — wenn Otto recht hätte — die Hochzeit nicht schon 255 zustandegekommen sein?

mehr als es der Sohn des Antigonos war. Hätte Antigonos wirklich die Wichtigkeit dieser Hochzeit unterstreichen wollen, so hätte er doch unbedingt beide Ehegatten nennen müssen. Nein, es ist m. E. völlig klar, dass dem Antigonos der Tod seiner Schwester im Herbst 254 so nahegegangen war, dass er ihr zu Ehren 253 die Stratonikeia stiftete, und zwar gerade auf der Insel Delos, wo sie selbst so viele Stiftungen gemacht hatte. Damit ist aber die völlige Haltlosigkeit aller Behauptungen Tarns erwiesen, die ja schon durch die von mir oben angeführten Dokumente feststand.

Tarn fasst übrigens das zweite Dokument, die Laodike-Inschrift, auch anders auf. Er behauptet nämlich, aus diesem Dokument müssten wir schliessen, dass „Antiochos was making ready for war“ und etwas höher: „for the new war in support of Antigonos“. Wie reimt sich dieses zusammen mit dem Datum (253/2)? Obgleich wir eben gesehen haben, wie falsch Tarns Behauptungen sind, wollen wir wieder mal annehmen, er hätte recht. Wie merkwürdig sähe dann dieses Jahr 253/2 aus! Antiochos verheiratet seine Schwester mit dem makedonischen Kronprinzen und bereitet sich zu einem Kriege vor, zur Unterstützung des Antigonos. Antigonos selbst fährt mit seiner Flotte aus, um

---

Otto sagt ja selbst, dass „unbestreitbar trotz aller gelegentlichen Streitigkeiten Freundschaft das Signum für die syrisch-makedonischen Beziehungen“ gewesen ist. Konnte nicht Antigonos, als er 255 den Sonderfrieden mit Ägypten schloss, die Verheiratung seines Sohnes mit der syrischen Prinzessin Stratonike bewerkstelligen, um damit dem Antiochos zu beweisen, dass die Freundschaft und die verwandtschaftlichen Beziehungen weiterbestehen sollten? Antiochos andererseits konnte „die von Antigonos ausgestreckte Hand“ nicht gut „zurückweisen“, denn sonst hätte es so weit kommen können, dass aus dem Sonderfrieden eventuell ein Kriegsbündnis entstand. Schliesslich dürfen wir nicht ausser acht lassen, dass Tarn und Otto die Hochzeit nur deswegen 253 ansetzen, weil sie die Stratonikeia nicht anders zu erklären vermögen. Nimmt man meine, im Text ausgeführte Erklärung an, so kann die Hochzeit schon 255 oder kurz vorher stattgefunden haben: das Datum ist, wie gesagt, nicht überliefert und es fehlt jeder triftige Grund, die Hochzeit gerade 253 anzusetzen. Es ist übrigens interessant festzustellen, dass Tarn ursprünglich (A. G., S. 352, n. 28) in einer Beziehung richtiger geurteilt hatte: „It is clear that the Stratonike in question was Antigonos' sister; he could not possibly have made an offering on behalf of the young Stratonike while entirely omitting her husband, his son the crown prince Demetrios“; diese richtige Ansicht gab er aber später auf.

die Braut seines Sohnes in Asien feierlich einzuholen, die ihm seine Schwester Stratonike, die er wohl 24 Jahre lang nicht gesehen hatte, zuführte <sup>47)</sup>). Die Freundschaftsbande, die Makedonien und Syrien miteinander verbanden, sind somit weit festere geworden. Der Krieg, den sie beide zu führen gedenken, ist angeblich gegen Ägypten gerichtet. Im selben Jahre 253/2 aber führt Antiochos die Verhandlungen mit Ägypten, die damit enden, dass Antiochos die Tochter des Ptolemaios heiratet, die Laodike verstösst und sich von Makedonien lossagt. Dabei erfahren wir aus den Quellen, dass Syrien und Ägypten diesen Vertrag schlossen, um den II. Syrischen Krieg zu beenden. Im selben Jahre 253/2 ist die Laodike schon verstossen und führt nicht mehr den Titel Königin. Wie wir alle diese Ereignisse in dem einen Jahre 253/2 unterbringen sollen, ist absolut unerfindlich. Tarn verweist allerdings auf die Bestimmung, die wir in der Laodike-Inschrift finden, dass die Kaufsumme in drei Raten zu zahlen sei, und zwar in die Kriegskasse. Wieso folgt aber daraus, dass Antiochos sich zum Kriege erst vorbereitete <sup>48)</sup>? Seit wann befasst sich A, wenn er zur Beendigung eines langwierigen und erfolglosen Krieges Friedensverhandlungen mit B anknüpft und sich zu verschwägern gedenkt, mit Kriegsvorbereitungen gegen denselben B? Und wie verträgt sich diese Behauptung Tarns mit dem Umstande, dass die Laodike in diesem Dokument nicht mehr den Titel Königin führt? Man kann diese Behauptungen Tarns drehen und wenden wie man will, es kommt doch kein annehmbarer Sinn heraus.

Wie steht es aber mit den von uns oben erwähnten Friedensbedingungen, und war Ptolemaios wirklich derjenige, der den ersten Schritt getan hatte? Auf den ersten Blick hin könnte es allerdings so scheinen, als ob alle diese Vermutungen Hand und Fuss haben und die Initiative wirklich von Ptolemaios ausgegangen ist. Wenn wir die Sache aber genauer und gründlicher überlegen, steigen bei uns doch allerlei Zweifel auf. Um dieses klar-

---

<sup>47)</sup> Als Tarn dieses schrieb, wusste er allerdings noch nicht, dass diese Schwester schon 254 gestorben war. Es ist aber interessant festzustellen, wie phantastisch diese Darstellung ist, denn in den Quellen lesen wir nichts davon, dass Antigonos die Braut einholte und dass die Schwester sie ihm zuführte.

<sup>48)</sup> Wie diese Worte zu erklären sind, werden wir weiter unten sehen (vgl. den Text zu den Anmerkungen 82—85).

zumachen, wollen wir mit dem letzten Punkte, der Vermählung der Berenike, beginnen.

Wir fragen zunächst, was denn Ptolemaios mit dieser Vermählung bezweckt haben könnte. Die Ansichten der Neueren gehen hier auseinander. Die einen behaupten, Ptolemaios habe es ehrlich gemeint, er habe bloss einen vollständigen Wechsel in der Politik der Seleukiden herbeiführen wollen, um der langen Feindschaft zwischen den beiden Königshäusern ein Ende zu machen und die leidige syrische Frage endgültig aus der Welt zu schaffen; auch habe er, da er in dauerndem Kampfe mit Makedonien um die Herrschaft im Ägäischen Meere stand, es erreichen wollen, dass die Hauptmacht Asiens mindestens neutral blieb<sup>49)</sup>. Andere wiederum meinen, er habe in hinterlistiger Weise, indem er auf die unbesonnene Habgier des Antiochos rechnete, Feindschaft in der syrischen Königsfamilie säen und es so weit bringen wollen, dass selbst in dem Falle, dass diese neue Ehe kinderlos bliebe, dennoch das Erbrecht der Kinder aus der ersten Ehe bestritten werden könnte. Diese zweite Ansicht ist eine Vermutung Droysens, die von Koepp, Mahaffy, Bouché-Leclercq u. a. geteilt wird. Niese hält so etwas für wenig wahrscheinlich. Bouché-Leclercq (Lag. I, S. 210, n. 4) antwortet: „On ne peut cependant pas faire de Ptolémée un naïf“. Nun, Naivität kann man dem Ptolemaios natürlich nicht vorwerfen, das geht ja auch hervor aus allen Bedingungen, die er an die Vermählung geknüpft hat. Aber kann man wirklich die ganze Angelegenheit so auffassen, wie beispielsweise Tarn und Otto<sup>50)</sup> es tun? Beide sprechen von der feinen diplomatischen Kunst, vom grossen diploma-

<sup>49)</sup> Vgl. z. B. Wilamowitz, Hermes 49 (1914), S. 451.

<sup>50)</sup> Tarn, A. G., S. 355 ff.; Otto, S. 47. Bei Koch, S. 11 f., finden wir überaus seltsame Ansichten: „Eine öffentliche Demütigung (er meint eine Demütigung „der Ptolemäer“) wurde durch eine gewandte diplomatische Transaktion verhindert: Antiochos II vermählte sich mit Berenike Syra, der Tochter des Philadelphos, die mit ihrer Person für die Ausführung des Friedensvertrages haften musste und als Mitgift die an Antiochos abgetretenen Gebiete erhielt“. Dieses alles berichtet Koch so, als ob es eine geschichtlich beglaubigte Tatsache wäre! Er fügt andererseits weiter hinzu: „Möglicherweise schlossen die beiden Königshäuser auch ein enges Bündnis; aber Ptolemaios gab nur papierene Zusagen (sic!). So machtlos war er nicht geworden, dass er sich willenlos dem Belieben seines Gegners hätte fügen müssen“. Den offenbaren Widerspruch zwischen diesen verschiedenen Behauptungen hat Koch selbst gar nicht bemerkt.

tischen Erfolge, vom diplomatischen Geschick und diplomatischen Meisterstück des Ptolemaios. Dass der Sonderfrieden mit Makedonien vom Jahre 255 ein sehr geschickter Schachzug war, da es dadurch zwischen den Seleukiden und Makedonien zu einer gewissen Entfremdung kam, lässt sich nicht leugnen. Dass aber, wie Otto behauptet, dieser Sonderfrieden geschlossen worden sei, um die Seleukiden auf seine Seite zu ziehen und die Verschwägerung zustandezubringen, und durch die Verstossung der Laodike und ihrer Söhne eine gefährliche Spaltung in das Reich hineinzutragen, dass Ptolemaios sich der Hoffnung hingegeben habe, die hier gesäte Saat würde noch einmal für Ägypten reiche Frucht tragen, lässt sich nicht nur nicht erweisen, sondern ist, wie wir weiter unten sehen werden, geradezu undenkbar und unmöglich.

Um die Lösung dieses schwierigen Rätsels ermöglichen zu können, müssen wir m. E. zunächst die Frage klären, wer denn in dieser Heiratsangelegenheit den ersten Schritt getan haben kann, d. h. ob Ptolemaios selbst dem Antiochos die Hand seiner Tochter anbot, oder ob Antiochos ihn um die Hand seiner Tochter gebeten hat. Ich glaube, dass es schon genügt diese Frage zu stellen, um eine richtige Antwort zu finden. Wie können wir uns vorstellen, dass Antiochos auf alle an die Vermählung geknüpften Forderungen einging, wenn Ptolemaios selbst ihm die Hand seiner Tochter anbot? Kann man wirklich nur die Habgier des Antiochos oder die gewaltige Ebbe in seiner Kriegskasse als einzig denkbare Erklärung zulassen? Oder sollen wir annehmen, dass es für Antiochos eine so riesige Ehre war die Tochter des Ptolemaios zu heiraten, dass er beim Angebot sofort zugriff und auf alle Bedingungen einging? Das kann ich mir nicht ordentlich denken <sup>51)</sup>. Nicht viel besser ist Tarns Vermutung: „and

<sup>51)</sup> Beloch (IV 1, S. 673) sagt: „Er (d. h. Antiochos) musste erkennen, dass sein Reich nie zur Ruhe kommen würde, solange der Gegensatz gegen Ägypten bestand. Er entschloss sich also, die Hand zur Versöhnung zu bieten. In Alexandria konnte man nichts besseres wünschen, und so kam es denn bald zur Verständigung“. Vgl. auch Bouché-Leclercq, *Lag.*, S. 209: „il (d. h. Antiochos) avait besoin de la paix“ und *Sél. I*, S. 84: „Le Séleucide avait des raisons plus graves encore de se prêter à une transaction“, und S. 88 f.: „Ainsi l'obstination avec laquelle Antiochos II s'était buté à l'idée de reprendre la Coelé-Syrie lui avait coûté une bonne partie de ses provinces orientales. La facilité avec laquelle ce démembrement s'était opéré était d'un fâcheux augure pour l'avenir de la monarchie séleucide. Antiochos le comprit sans doute, car il se hâta de faire la

he may have been somewhat tired of his wife Laodike's imperious nature". Was Laodike für einen Charakter hatte, hat sie ja später gezeigt, wie wir weiter unten sehen werden. Aber wenn er sie verstossen wollte, brauchte er doch dazu nicht als einzigen Rettungsanker unbedingt den Ptolemaios nebst dessen Tochter Berenike. Alles erklärt sich m. E. viel leichter und natürlicher, wenn Antiochos selbst um die Hand der Berenike bat und Ptolemaios nun seine Bedingungen stellte.

Was zunächst den Antiochos betrifft, so bietet die Ergründung seiner Motive augenscheinlich keinerlei Schwierigkeiten. Dass die Ptolemäer — wie auch die ägyptischen Pharaonen vor ihnen <sup>52)</sup> — sehr reich waren, war allbekannt; dass die Berenike mit einer grossen Mitgift ausgestattet werden würde, war auch zu erwarten; dass Antiochos für sein lotteriges Leben viel Geld brauchte und dass es andererseits in seiner Kasse immer Ebbe gab, steht auch fest <sup>53)</sup>; dass er sich, falls Ptolemaios auf seinen Vorschlag eingehe, von seiner ersten Gattin werde trennen müssen, war ihm auch klar, muss ihm aber nicht sehr nahe gegangen sein, denn Laodike, seine Cousine <sup>54)</sup>, eine der wenigen Megären unter den hellenistischen Königinnen, wird ihm wohl oft Unbequemlichkeiten aller Art bereitet haben, so dass der Gedanke, sie aus angeblich politischen Gründen loszuwerden, ihm sehr verführerisch erscheinen mochte; ausserdem mag die Berenike nicht nur jünger, sondern möglicherweise auch hübscher, anziehender

---

paix avec Ptolémée". Sowohl Beloch als auch Bouché-Leclercq sagen somit, dass Antiochos derjenige war, der bei den Friedensverhandlungen den ersten Schritt getan hat. Wer zuerst die Heiratsfrage berührt hat, sagt Beloch nicht. Bouché-Leclercq aber behauptet (Sél. I, S. 89): „il (d. h. le Lagide) lui offrit la main de sa fille Bérénice“, was ich, wie gesagt, für undenkbar halte; seine Erklärung: „Sans doute il avait fait de ce mariage une condition expresse du traité, et il avait dû y attacher des avantages plus capables de séduire Antiochos que les charmes d'une princesse qui avait largement dépassé la trentaine (sic!)“ macht diese Behauptung nicht plausibler.

<sup>52)</sup> Vgl. die Amarnabriefe, in denen die asiatischen Fürsten fortwährend um Gold betteln.

<sup>53)</sup> Tarns Vermutung, dass er das Geld für die Kriegsvorbereitungen bzw. für die Kriegführung brauchte, ist — wie wir oben sahen und noch weiter unten sehen werden — unhaltbar.

<sup>54)</sup> Nicht seine leibliche Schwester, sondern wahrscheinlich eine Tochter des leiblichen Bruders seines Vaters; vgl. Beloch IV 2, S. 200 f. und 204 ff.; Macurdy, S. 82 f.

und sicher weit frauenhafter gewesen sein. Das Vorhaben des Antiochos ist somit nicht schwer zu begreifen.

Wenn wir uns aber in die Lage des Ptolemaios versetzen, so ist nicht einzusehen, warum es ihm besonders daran gelegen haben sollte, seine Tochter gerade mit Antiochos zu vermählen. Wenn wir die oben angedeuteten hypothetischen Friedensbedingungen näher erwägen, müssen wir feststellen, dass Ptolemaios von den auswärtigen Gebieten, die ihm vor dem Kriege gehört hatten, augenscheinlich Kilikien, Pamphylien und verschiedene ionische Städte dem Antiochos hat abtreten müssen. Dass damit auch den Handelsinteressen Ägyptens ein einigermaßen empfindlicher Schlag versetzt worden ist, versteht sich von selbst. Antiochos andererseits musste allerdings auf seine Ansprüche auf das südliche Syrien verzichten. Wenn wir berücksichtigen, dass er den Krieg nur begonnen hatte um das südliche Syrien und Phönikien zu erobern, so war dieser Verzicht natürlich sehr empfindlich. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass ganz Syrien wohl den Seleukiden nach der Schlacht bei Ipsos zugesprochen worden war, dass sie aber das südliche Syrien bisher nicht besessen hatten. Verloren hatte er also im Grunde genommen nichts, denn man kann doch im strengen Sinne des Wortes nicht etwas verlieren, was man nie besessen hat. Der einzige Verlierer war somit Ptolemaios. Ist es nun glaublich, dass Ptolemaios sich so weit erniedrigt habe, dass er obendrein noch die Hand seiner Tochter anbot und dazu noch eine grosse Mitgift auszusetzen versprach? War denn seine Lage eine so verzweifelte, dass er fast unzurechnungsfähig geworden war? Daran ist überhaupt nicht zu denken. Wenn die Lage eines der beiden Kriegführenden eine schlimmere war, so kann es nur die Lage des Antiochos gewesen sein. Die geopolitische Lage Ägyptens war eine günstigere, da es ein zusammenhängendes, kompaktes und gesichertes Reich war; es gab dort nur ein Untertanenvolk — die Ägypter —, welches sich unter den drei ersten Ptolemäern völlig ruhig und loyal verhielt; Ptolemaios besass eine Flotte, mit der er jederzeit die syrischen, phönikischen und kleinasiatischen Ufer des Seleukidenreiches angreifen und gefährden konnte; die Finanzorganisation Ägyptens war vorzüglich, und hinsichtlich der finanziellen und militärischen Leistungsfähigkeit nahm Ägypten damals eine der ersten Stellen ein; Ägypten konnte endlich im Kriege höchstens seine auswärtigen Besitzungen verlieren und auch diese nur

zeitweilig, Ägypten selbst hingegen war erwiesenermassen militärisch so gut wie unangreifbar. Das Seleukidenreich konnte sich dagegen solcher Vorteile nicht rühmen<sup>55)</sup>: die einzelnen Teile des grossen Reiches lagen weit auseinander, hatten unendlich viele angreifbare Punkte, und die einzelnen Teile, die von den allerverschiedensten Völkerschaften bewohnt waren, waren noch dazu nicht unbedingt zuverlässig, wie der Abfall einiger Gebiete und die Abfallsversuche anderer Völkerschaften bewiesen, denn überall gärte es stark<sup>56)</sup>; in der Staatskasse des Antiochos war sehr oft Ebbe; und schliesslich kam Antigonos, der Bundesgenosse des Antiochos, wie schon bemerkt, nie dazu, dem Antiochos wirklich Hilfe zu leisten. Wie schlimm es mit dem Seleukidenreiche bestellt war, zeigt der bald darauf ausgebrochene sog. III. Syrische Krieg. Die Lage des Antiochos war somit durchaus keine günstigere, und Ptolemaios hatte folglich überhaupt keinen Grund, sich — wie oben angedeutet — zu erniedrigen<sup>57)</sup>.

Dass die Sache sich wirklich so verhalten haben muss, zeigen deutlich die Bedingungen, die Ptolemaios stellte. Wo ist das

<sup>55)</sup> Vgl. Beloch IV 2, S. 668 ff.; Jouguet, S. 414 f. und 424; Berve, S. 267 ff.

<sup>56)</sup> Vgl. auch das, was Beloch (IV 2, S. 392) in einem anderen Zusammenhange sagt: „In den oberen Reichsteilen (d. h. des Seleukidenreichs) haben die Satrapien ihren alten Umfang bewahrt; bei der grossen Entfernung vom Sitz der Zentralregierung, wie dem kriegesischen Geiste der Bewohner dieser Landschaften war es hier unumgänglich, eine grössere Machtvollkommenheit in den Händen der Statthalter zu lassen, was dann freilich im Laufe der Zeit für die Einheit des Reiches verhängnisvoll werden sollte“. Tarn, A. G., S. 314 schreibt: „A Seleukid mobilization was a slow matter; these kings were rarely able to bring their strength to bear till a war had been some little while in progress“. Er hat vergessen die Gründe dafür anzuführen: die von mir im Text erwähnten weiten Entfernungen, die Unzuverlässigkeit der einzelnen Gebiete und den von mir weiter unten (Anm. 85) angeführten ständigen Geldmangel.

<sup>57)</sup> Anders urteilt Wilamowitz (Hermes, S. 451): „Ägypten erkaufte sich durch ihre gewaltige Mitgift, dass Syrien aus der Reihe seiner Feinde schied; die Aussicht, dass möglicherweise einmal ein Sohn der Berenike König würde, lag in viel zu weiter Ferne, als dass sie bestimmend sein konnte. Aber Ägypten stand in dauerndem Kampfe mit Makedonien um die Herrschaft im ägäischen Meere: da war es wertvoll, dass die Hauptmacht Asiens mindestens neutral blieb. Seine Politik scheint verständlich; aber was wollte Theos?“ Diese Auffassung vermag ich nicht zu billigen. Vgl. auch Berve (S. 273): „Inzwischen wuchs die



jemals vorgekommen, dass ein Vater, der dieses dringend notwendig hat, selbst einem anderen die Hand seiner Tochter anbietet und daran als *conditio sine qua non* sehr scharfe Bedingungen knüpft, und dass der andere alle diese Bedingungen ohne Ausnahme annimmt? Und waren diese Bedingungen denn in dem Falle, wie ich ihn mir denke, unverständlich? Ptolemaios konnte es doch nicht zulassen, dass seine Tochter eine Nebenfrau, eine Art Konkubine würde, und dass ihre Kinder die Rolle von Bastarden spielten, die keinerlei Erbrecht hätten. Er stellte daher die Bedingung, dass Laodike verstossen<sup>58)</sup> und ihre Kinder enterbt werden sollten, und dass die Nachfolge im Seleukidenreiche fortan der Deszendenz aus der Ehe des Antiochos mit der Berenike zustehen sollte. Ein jeder andere König und Vater würde wohl genau ebenso gehandelt haben. Und noch eins: mag man die Gefühle des Ptolemaios II auch noch so gering einschätzen — es ist doch kaum glaublich, dass er mit einer so geradezu diabolischen Absicht Unfrieden im syrischen Königshause hätte stiften wollen und das Leben seiner einzigen Tochter einer solchen Gefahr ausgesetzt hätte; er wusste doch, wie wenig in diesen hellenistischen Zeiten ein Menschenleben galt und wie rachsüchtig viele Menschen damals waren, welche Gefahren Hofintrigen nach sich ziehen konnten. War aber Antiochos derjenige, der um die Hand der Berenike bat, so liegen die Verhältnisse ganz anders. Ptolemaios wird wohl, wenn auch nicht die Bitte rundweg abgeschlagen, so doch jedenfalls etwas gezögert und sich einige Bedenkzeit ausgebeten haben; hierauf stellte er seine kategorischen Bedingungen, und wird wahrscheinlich auch den Antiochos gefragt haben, ob dieser sich für die Sicherheit der Berenike und ihrer Nachkommenschaft verbürgen könne<sup>59)</sup>. Und als Antiochos auf

Macht seines bisherigen Verbündeten Gonatas in der Aegaeis so bedenklich, dass um 252 für die seleukidische Politik sich eine Schwenkung zu Ptolemaios Philadelphos empfahl, der zwar Garantie für Südsyrien verlangte, die ionischen Städte jetzt aber dem Antiochos überliess“.

<sup>58)</sup> Wilamowitz (Hermes, S. 451) spricht nur von einer „Trennung“ und meint, dass „Worte wie Verstossung und Scheidung auf diese ehelichen Transaktionen nicht zutreffen; aus Antiocheia musste Laodike freilich mit ihren Söhnen (warum erwähnt W. die Töchter nicht?) entfernt werden, aber in Asien mochte sie in königlichem Range und mit reichster Ausstattung residieren“. Diese Deutung ist unbedingt falsch, wie wir weiter unten sehen werden.

<sup>59)</sup> Dass das Führen von Verhandlungen über eine so heikle Ver-

alles bereitwilligst einging und wohl auch die gewünschte Bürgschaft leistete, da stattete Ptolemaios, wie es heisst, seine Tochter Berenike mit einer so gewaltigen Mitgift aus, dass Berenike, wie Hieronymus berichtet, den Beinamen *Φεροφοῖρος* (Mitgiftbringerin) erhalten haben soll.

Da diese, angeblich geradezu sprichwörtlich gewordene Mitgift bei den neueren Gelehrten die verschiedensten Vermutungen hervorgerufen hat, müssen wir auf sie näher eingehen. Ich will nur das eine vorausschicken. Die spärlichen, späten und ungenauen Nachrichten der Alten dürfen m. E. nicht so aufgefasst werden, als ob die ganze damalige Welt, speziell ganz Asien, von der Berenike als „Mitgiftbringerin“ gesprochen habe<sup>60</sup>). Die Ehe der Berenike dauerte, wie wir im 3. Kapitel sehen werden, nur 6 Jahre (252—246). Da der Tod des Ptolemaios II, die Thronbesteigung des Ptolemaios III und der Tod der Berenike auf dasselbe Jahr 246 fallen, muss dieser Beiname zu Lebzeiten des Ptolemaios II aufgekomen sein. Ptolemaios II war bekanntlich ein grosser Renommist, der von Speichelleckern umgeben war, die für ihn die Reklametrommel eifrig rührten. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass dieser Beiname auf irgendeinen Hofdichter zurückgeht, welcher dem eitlen Könige damit eine Schmeichelei sagen wollte. Dass dieser Beiname auch in Asien ganz allgemein bekannt bzw. gebräuchlich gewesen sei, lässt sich aus der sehr allgemein gehaltenen kurzen Notiz des Hieronymus nicht schliessen und ist auch, wie wir weiter unten sehen werden, undenkbar und unmöglich.

Die die Mitgift betreffenden Notizen der Alten sind folgende. Hieronymus (a. a. O.) schreibt: „et infinita auri et argenti millia dotis nomine dedit, unde *Φεροφοῖρος* id est dotalis appellata est“. Polybios (bei Athen. II, p. 45 c) berichtet fer-

---

stossungs-, Enterbungs- und Heiratsangelegenheit ein gewisses diplomatisches Geschick erforderte, versteht sich von selbst. Dass dieses etwas anderes bedeutet als die angeblichen hinterlistigen diplomatischen Kniffe, die ihm andere Forscher, wie wir oben sahen, zuschreiben, liegt auf der Hand.

<sup>60</sup>) Ferguson, H. A., S. 192 behauptet sogar: „... the conviction was established among contemporaries that with her (d. h. the dowry) Ptolemy had in fact purchased peace“.

ner <sup>61)</sup>, dass diese hohe und mächtige Prinzessin, wie man sagte, nur Nilwasser getrunken habe, welches ihr vom Vater für ungeheure Kosten beständig zugestellt worden sei. Weiter wird uns von den Alten nichts berichtet. Nun lebte Hieronymus in der zweiten Hälfte des 4. und im Anfange des 5. Jhdts n. Chr. und gibt nicht an, woher die uns hier interessierenden Nachrichten stammen <sup>62)</sup>, und Polybios, der im 2. Jhd. v. Chr. lebte und schrieb, ist für die Zeit, die uns hier interessiert, bekanntlich nicht Primärquelle und hat es auch nicht für nötig befunden anzugeben, woher er seine Nachrichten geschöpft hat. Die Überlieferung ist somit eine denkbar unbefriedigende.

Trotzdem — oder vielleicht gerade dadurch ermutigt — haben die Neueren daran die verschiedensten Vermutungen geknüpft. Der Ausdruck „*infinita auri et argenti millia*“ ist natürlich eine nichtssagende Phrase. Dass Ptolemaios II unglaublich prachtliebend war, dass er allezeit allen Menschen mit seinem Reichtum, seiner Pracht, seinem Geschmack usw. imponieren wollte, ist allbekannt. Es versteht sich daher von selbst, dass er seine Tochter Berenike mit einer grossartigen Mitgift ausstattete, um aller Welt zu zeigen, was einer ägyptischen Königstochter gebühre. Das war schon im alten pharaonischen Ägypten so gewesen, das war auch von den Ptolemäern übernommen worden. Dass Ptolemaios II vielleicht noch ein übriges getan haben mag, wäre auch nicht unwahrscheinlich. Dass es aber ausgerechnet „*infinita auri et argenti millia*“ gewesen sein sollen, ist m. E. nicht erwiesen: Hieronymus bzw. sein Gewährsmann wussten nichts Näheres über diese Mitgift zu berichten, und gebrauchten daher diese hohle Phrase. Diese leeren Worte haben aber leider viele Forscher bewogen die Behauptung aufzustellen, Ptolemaios habe den ersten Schritt getan und habe durch diese Mitgift den Antiochos

<sup>61)</sup> Jacoby, F. G. H. II C, S. 143 schreibt: „Wilamowitz will bei Athen. II 45 C . . . (ὡς) ἐσπορεῖ Πολύβιος Phylarchos einsetzen. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit, da Polybios' Name aus dem folgenden Zitat eingedrungen sein kann“. Da Phylarch für so etwas Interesse hatte, liesse sich diese Vermutung wohl billigen. Andererseits hat aber Polybios den Phylarch benutzt und könnte diese Notiz ihm entlehnt haben, so dass das Zitat richtig wäre, die Notiz aber trotzdem auf Phylarch zurückgehen würde.

<sup>62)</sup> Im Prolog zum Komm. z. Proph. Daniel gibt er als seine Quellen Porphyrios von Tyros und verschiedene andere Schriftsteller an, vgl. Jacoby, F. G. H. II B, S. 1221, 35 und 36.

sozusagen erkaufen wollen. Dass daran überhaupt nicht zu denken ist, haben wir oben gesehen.

Otto (S. 45 f.) hat übrigens an die Worte *infinita auri et argenti millia dotis nomine* folgende Vermutung geknüpft: „Die ungewöhnlich grosse Mitgift, die nach der langen schlimmen Kriegszeit, nach den verlorenen Kriegen auf den ersten Blick fast wunderbar erscheint, verlangt eine triftige Erklärung. Und diese erscheint mir gegeben, wenn wir in ihr so etwas wie eine verschleierte Kriegsentschädigung zu sehen hätten, die auch im Friedensvertrag irgendwie festgelegt worden wäre (in der Anmerkung sagt Otto: „Sollte vielleicht auch die Ausdrucksweise des Hieronymus hierauf hinzielen?“). Dann könnte man auch den Namen *Φερνοφόρος*, den nach Hieronymus die Braut erhalten hat, als eine Art von Spottnamen deuten, was sein Aufkommen und in Erinnerung Bleiben besonders gut erklären würde“. Dass dieses eine „triftige Erklärung“ sei, vermag ich nicht zu behaupten. Der Krieg endete bekanntlich unentschieden, da es weder einen Sieger noch einen Besiegten gab; den Krieg hatte ferner Antiochos begonnen; wie die Lage der beiden kriegführenden Parteien war, haben wir oben gesehen. Mit welchem Recht hätte Antiochos eine Kriegsentschädigung verlangen können? Ptolemaios wäre nie darauf eingegangen, selbst wenn es eine „verschleierte“ Kriegsentschädigung gewesen wäre. Und wie sollen wir es uns denken, dass diese verschleierte Kriegsentschädigung „im Friedensvertrag irgendwie festgelegt worden wäre“? Otto hat sich augenscheinlich durch Hieronymus' Worte „*dotis nomine*“ irreleiten lassen und diesen Worten einen falschen Sinn untergeschoben, denn sie bedeuten doch nur: „als Mitgift“. Dass der Name *Φερνοφόρος* „eine Art von Spottnamen“ gewesen sei, ist m. E. auch sehr wenig wahrscheinlich. Wer soll denn diesen Spottnamen erfunden haben? In Ägypten war dieses undenkbar und ebensowenig in Syrien, wo, wie wir weiter unten (Kap. 3) sehen werden, die Berenike sehr beliebt war. Nur der Laodike und ihren Parteigenossen hätte man dieses zutrauen können; aber sie lebte in der Verbannung und der Parteigenossen hatte sie nicht viele, auch hätte der von ihr erfundene Name damals kaum eine weite Verbreitung gefunden; nach dem Tode der Berenike verlor dieser Name, wenn er ein Spottname gewesen wäre, jegliche Bedeutung. Ich behaupte daher, dass die von mir vorgeschlagene

Deutung der besagten Worte des Hieronymus der Wahrheit augenscheinlich viel näher kommen dürfte.

Auch die oben angeführte Notiz des Polybios ist von den Neueren verschieden gedeutet worden. Man hat daran erinnert, dass nach Herodot und Ktesias die Perserkönige nur das Wasser aus dem Choaspes getrunken haben sollen, und dass das Nilwasser im Isiskult eine grosse Rolle spielte. Mahaffy andererseits hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Wasser des Nils im Rufe stand, die Fruchtbarkeit zu fördern; Ptolemaios habe mithin dafür gesorgt, dass die Berenike sicher dem Antiochos einen Thronerben schenke. Bouché-Leclercq, Bevan und Macurdy haben sich ihm hierin angeschlossen<sup>63)</sup>. Was Ptolemaios oder Berenike bzw. beide damit bezweckten, vermögen wir heute natürlich nicht mehr festzustellen, und grundlose Vermutungen haben keinen Wert. In betreff der Vermutung Mahaffys möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass Berenike, wie wir oben (S. 22) sahen, im Jahre 252 mindestens 23 und allerhöchstens 31 Jahre alt gewesen sein kann: es lag also absolut kein Grund vor daran zu zweifeln, dass sie dem Antiochos einen Thronerben schenken werde. Ptolemaios wollte m. E., entsprechend seinem oben angedeuteten Charakter, nur damit zeigen, dass eine ägyptische Königstochter kein anderes Wasser benutzen und trinken könne, als nur das heilige Nilwasser, ein Wasser, wie es sonst nirgends gebe und auch gar nicht geben könne<sup>64)</sup>. Dass noch das eine oder das andere Motiv ausserdem eine gewisse Rolle gespielt haben könnte, ist nicht direkt von der Hand zu weisen; aber jede solche Vermutung würde doch nur völlig in der Luft schweben.

Das sind die Vermutungen, die an die von den Alten bezüglich der Mitgift berichteten Nachrichten angeknüpft worden sind. Die neueren Forscher haben sich damit aber nicht begnügt, sondern haben noch mehr festzustellen gesucht.

---

<sup>63)</sup> Bouché-Leclercq, Sél. I, S. 92; Bevan, Eg., S. 71; Macurdy, S. 84: „Ptolemy sent his daughter jars of Nile water to make her fruitful and hasten the birth of an heir to the Seleucid kingdom“ (das Wort hasten ist von mir gesperrt worden).

<sup>64)</sup> Polybios sagt ja nur, dass Ptolemaios es wünschte, dass seine Tochter nur dieses Nilwasser trinke; irgendeinen Beweggrund scheint Polybios nicht angeführt zu haben.

So hat man vermutet, dass die beiden Landschaften im südlichen Kleinasien, Kilikien und Pamphylien, die, wie wir sahen (S. 27), in der Liste der von Ptolemaios III geerbten Gebiete fehlen, dem Antiochos als Mitgift zugefallen seien. Niebuhr hat dieses zuerst ausgesprochen und viele der Neueren sind ihm darin gefolgt. Undenkbar wäre so etwas an und für sich nicht, denn der III. Syrische Krieg brach ja — wie wir im 3. Kapitel sehen werden — infolge der Ermordung der Berenike und ihres Kindes aus, und Ptolemaios III konnte daher sehr wohl diese beiden Gebiete zurückerobern. Aber diese Zurückerobering war doch gerade ebensogut möglich, wenn diese Gebiete auf Grund eines Friedensparagraphen abgetreten waren und nicht zur Mitgift gehörten. Wir sehen somit, dass sich nichts Sicheres weder pro noch contra sagen lässt: diese Vermutung schwebt also völlig in der Luft. Ich persönlich glaube, dass Ptolemaios II diese beiden Gebiete auf Grund eines Friedensparagraphen abtreten musste.

Eine überaus seltsame Vermutung haben schliesslich zwei neuere Forscher ausgesprochen. Wir lesen nämlich, wie wir sahen (S. 26), bei Hieronymus: „Ptolemaeus . . . filiam suam nomine Berenicen Antiocho uxorem dedit . . . deduxitque eam usque Pelusium“. Dazu bemerkt Holm<sup>65)</sup>: „Berenike wird nur bis Pelusion geleitet. Wie kommt das? Gehörte denn das südliche Syrien damals nicht den Lagiden?“ Ich finde diese Frage höchst seltsam. In der Inschrift von Adulis<sup>66)</sup>, also in einem offiziellen Dokument, werden Syrien und Phönikien ausdrücklich unter den Ländern genannt, die Ptolemaios III von seinem Vater geerbt hatte. Wie kann dieser Tatsache gegenüber solch eine Frage überhaupt aufgeworfen werden? Bouché-Leclercq<sup>67)</sup> wundert sich gleichfalls darüber, dass Ptolemaios seine Tochter nur bis Pelusion geleitet habe und zieht daraus den Schluss, dass Berenike dem Antiochos „apportait en dot . . . , très probablement, les revenus de la Coelé-Syrie, constituée pour elle en apanage“.

<sup>65)</sup> A. Holm, Griech. Gesch. IV, S. 269.

<sup>66)</sup> Vgl. oben S. 27, Anm. 38.

<sup>67)</sup> Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 210 und n. 2; Sel. I, S. 90: „La Coelé-Syrie, apanage de Bérénice, serait désormais rattachée aux possessions des Séleucides en la personne de Bérénice, comme une sorte d'État neutre intercalé entre les deux royaumes, qui passerait après elle à ses enfants“.

Und als Beweis für die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung führt er an: „Nous rencontrerons plus tard une stipulation analogue, mais en sens inverse, intervenue entre Antiochos III et Ptolémée V Épiphanes“. Was diesen angeblich analogen Fall betrifft, so gehört er bekanntlich zu den schwierigsten Fragen der Geschichte des hellenistischen Zeitalters<sup>68)</sup>. Solch ein fragliches Beispiel darf also kaum herangezogen werden; dabei betrifft es Dinge, die ganze 57 Jahre später (193/2) stattfanden, somit für unseren Fall nichts beweisen könnten. Was den Ausdruck „Koilesyrien“<sup>69)</sup> anbetrifft, so wäre gegen Bouché-Leclercqs Auffassung dieses Namens (Lag. I, S. 33, n. 1) nichts einzuwenden, wohl aber gegen seine Behauptung, die Einkünfte dieses ganzen südlichen Syriens, das unter ptolemäischer Herrschaft stand, seien der Berenike als Apanage gegeben worden, als Teil ihrer Mitgift. Wie wir uns diese Stipulation denken sollen, sagt er nicht, sondern verweist nur auf das spätere, angeblich analoge, Beispiel. Wir werden, wie gesagt, weiter unten sehen, wie umstritten dieses Beispiel ist und dass dort m. E. von einer Abtretung der Einkünfte überhaupt nicht die Rede sein kann. Es ist ferner absolut unklar, wie wir uns denn diese angebliche Apanage der Berenike denken sollen. Das südliche Syrien behielt — wie Bouché-Leclercq annimmt — Ptolemaios, die Einkünfte aus diesem Gebiet soll aber Berenike angeblich als Mitgift erhalten haben. Was kann der Sinn solch einer seltsamen Stipulation gewesen sein, und wie sollen wir uns die Bewerkstelligung und eventuell sogar Kontrolle der Eintreibung dieser Einkünfte denken? Wie konnte Ptolemaios III, wie wir oben sahen, in der Adulis-Inschrift sagen, er habe Syrien und Phönikien von seinem Vater geerbt, wenn die ganzen Einkünfte nicht ihm gehörten? Wieso konnte Ptolemaios II seine Tochter nur bis Pelusion geleiten, wenn das ganze südliche Syrien noch ihm gehörte? Wenn Ptolemaios II die Einkünfte des ganzen südlichen Syriens abtreten musste, so wäre ihm — nach den oben angeführten Abtretungen — im Grunde genommen nur noch Ägypten übrig geblieben, er wäre in diesem Kriege somit der einzige Verlierer gewesen,

<sup>68)</sup> Vgl. weiter unten Exkurs II.

<sup>69)</sup> Über den geographischen Terminus Koilesyrien vgl. Otto, S. 30 ff. und E. d. Schwartz, Philologus, N. F. 40 (1931), S. 393—399.

und Antiochos — der den Krieg, wie wir sahen, nur begonnen hatte, um das ptolemäische Syrien zu erobern — hätte wenigstens die ganzen Einkünfte dieses Gebietes erhalten. Wie wäre Ptolemaios II unter solchen Umständen zu einem Friedensschlusse bereit gewesen? Die Vermählung der Berenike konnte doch nicht alle Verluste kompensieren. Wie hätte er ferner dann solche kategorischen Bedingungen in betreff dieser Vermählung stellen können? Ein völlig Besiegter kann doch keine Friedensbedingungen diktieren. Doch genug hiervon. Wir sehen somit, dass diese Vermutungen von Holm und Bouché-Leclercq völlig unhaltbar sind.

Wie sind aber diese beiden überhaupt darauf gekommen, solche Vermutungen vorzuschlagen? Weil sie sich anders die Erwähnung von Pelusion nicht denken konnten. Lässt sich dieses aber wirklich nicht anders erklären? M. E. bietet die Erwähnung von Pelusion überhaupt keinerlei Schwierigkeiten. Pelusion war bekanntlich eine Festung, die an der äussersten Nordostgrenze Ägyptens lag. Ptolemaios II hat also seine Tochter Berenike bis an die Grenze seines Stammlandes geleitet. Gleich hinter Pelusion begann die grosse, vegetations- und wasserlose Wüste, die Ägypten vom südlichen Syrien trennte. Sollte Ptolemaios seine Tochter noch durch diese Wüste geleiten und dann noch weiter durch das ganze südliche Syrien bis zur Grenze des Seleukidenreiches? Oder zu Schiffe von Pelusion nach Phönicien und von da bis zur Grenze seiner auswärtigen Besitzungen? Das wäre etwas viel gewesen und dabei mit nicht geringen Unbequemlichkeiten verbunden, die Ptolemaios nicht gern auf sich genommen hätte. Es war für den bequemen, verzärtelten und verwöhnten Ptolemaios II schon viel, dass er sie überhaupt bis Pelusion geleitete. Er hat es wohl nur deswegen getan, weil die Berenike jetzt Königin wurde und er es wohl auch ihrem zukünftigen Gatten schuldig zu sein glaubte. Wenn Ptolemaios II nicht weiter als Pelusion ging, so erklärt sich dieses auch noch durch folgenden Umstand. Wir wissen es ganz genau, dass Ptolemaios I aus verschiedenen Gründen sein Land prinzipiell nicht gern verliess; Ptolemaios II wird das sicher noch weniger gern getan haben. Die Pelusion-Frage bietet somit gar keine Schwierigkeit und rechtfertigt in keiner Weise die bodenlosen Vermutungen von Holm und Bouché-Leclercq. Dass die von mir gebilligte Deutung richtig ist, ergibt sich aus dem oben zitierten Briefe des Artemi-



doros <sup>70)</sup>, in welchem wir lesen: ὅτε δέ σοι ἔγραφον, παρεγινόμεθα εἰς Σιδῶνα συμπεπορευμένοι τῇ βασιλίσσει ἕως τῶν ὁρίων. Wir sehen hier ganz deutlich, wie die Berenike unter sicherem und feierlichem Geleite bis zur Grenze des Ägypten gehörenden Teils von Syrien gereist war, und diese Grenze befand sich nördlich von Sidon.

Was die Frage anbetrifft, auf welchem Wege diese Brautfahrt der Berenike stattgefunden haben mag, so hat man zur Klärung dieser Frage einen anderen Zenon-Papyrus herangezogen <sup>71)</sup>. In diesem Briefe des Apollonios an Zenon lesen wir Z. 4 ff.: γέγραπται γὰρ ἡμῖν κατὰ σπουδὴν ἀποστέλλειν τοὺς ταυροκροφύρους εἰς Ἀλεξάνδρειαν πρὸς τὸν ἀνάπλου τῇς τοῦ βασιλέως θυγατρὸς. Die Ergänzung stammt von Edgar, der mit vollem Recht behauptet hat, dieser Brief hänge mit der Brautfahrt der

<sup>70)</sup> Vgl. oben S. 28 nebst Anm. 41. Dass die Grenze des Seleukidenreiches sich nicht bei Sidon, sondern wohl ganz beträchtlich nördlicher von Sidon befand, zeigt die Form *συμπεπορευμένοι* deutlich (vgl. Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung 6, 1920, S. 452 f. und Otto, S. 41, Anm. 2): Apollonios, der Finanzminister des Ptolemaios II, der die Ehre gehabt hatte die Berenike dem Antiochos bzw. seinen Delegierten bis zur Reichsgrenze entgegenzuführen, näherte sich nach Ausführung dieses Auftrags wieder Sidon, befand sich also auf der Rückreise. Otto macht Kahrstedt (Syr., S. 23) den Vorwurf, dass er den Brief, den Artemidoros, der Sekretär des Apollonios, geschrieben hat, „sprachlich falsch interpretiert“ habe, da er aus diesem Briefe „ohne weiteres herauslese, dass zur Zeit seiner Abfassung im Jahre 252 Sidon die letzte ptolemäische Stadt vor der seleukidischen Grenze gewesen sei... Wie weit die Grenze von Sidon entfernt war, dafür bietet der Papyrus auch nicht die leiseste Andeutung“. Otto hat natürlich recht. Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, dass Beloch (IV 2, S. 673, Anm. 1) „*συμπεπορευμένοι*“ liest und Macurdy (S. 83) übersetzt: „When I was writing you, we were approaching Sidon, accompanying the queen as far as the border“ (accompanying ist natürlich = *συμπεπορευμένοι*). Beide zitieren nur Edgar. Dass auf Edgar — dessen Ausgabe mir, wie gesagt, leider nicht zugänglich ist — dieser Fehler nicht zurückgehen kann, zeigen Wilcken (a. a. O.) und Preisigke-Bilabel (a. a. O., n. 6748), welche ohne Sang und Klang die richtige Form des Verbuns aufweisen. Übrigens schreibt Rostowzew (Est., S. 52) in einer kurzen Paraphrase dieses Briefes auch „accompanying“. Wer der Sündenbock ist, dem wir die falsche Form zu verdanken haben, weiss ich nicht.

<sup>71)</sup> P. Cairo Zenon 59242. Edgar, Zeno Pap. 39. Preisigke-Bilabel, n. 6745. Wilcken, a. a. O., S. 453. Otto, S. 45 nebst Anm. 3. — Tarn, C. A. H., S. 715 sagt kurz und, wie wir sehen werden, augenscheinlich falsch: „Berenice came to Phoenicia by sea“.

Berenike zusammen. Der Brief ist im Herbst 253/2, also vor dem anderen Briefe, geschrieben; er betrifft somit die Vorbereitungen zur Abreise der Prinzessin Berenike. Im anderen Briefe lesen wir, wie wir sahen, τῇ βασιλισσῇ, und Edgar hat diesen Titel richtig so gedeutet, dass Berenike nicht als zukünftige Königin, sondern als Prinzessin bezeichnet werde. Hier liess sich wegen der Endung -ρος der Titel βασιλισσῆς nicht ergänzen, Edgar hat daher richtig τῇ/ς τοῦ βασιλέως θυγατρὸς ergänzt. Apollonios teilt dem Zenon mit, der König habe befohlen, die ταυροκέγκουροι sofort nach Alexandria zu schicken πρὸς τὸν ἀνάπλων τῇ/ς τοῦ βασιλέως θυγατρὸς. Bis hierher ist alles klar, nun aber beginnen die Meinungsverschiedenheiten. Wilcken ist der Ansicht, dass ἀνάπλωνς hier „das Inseefahren von Alexandrien“ bedeute, und vergleicht damit Oxy. IV 709=Wilcken, Chrest. 32: [ὁ ἡγεμὼν τὸν ἀνάπλων ποιήσεται καὶ [πρῶτον?] εἰς Πηλούσιον ἀπελθὼν κτλ.; so sei auch hier die Fahrt zunächst nach Pelusion mit Philadelphos gegangen. Bilabel billigt dieses, fügt aber hinzu: „und weiter an der syrischen Küste“. Otto dagegen behauptet, dass Wilcken sich irre, wenn er glaube, die Fahrt der Prinzessin bis Pelusion habe sich zur See vollzogen: dem Briefe zufolge werde „ausdrücklich ταυροκέγκουροι d. h. ποτάμια πλοῖα (s. Suidas s. v.) angefordert, man muss also an Flußschiffahrt denken. Man vergleiche zu dieser Fahrt von Alexandrien nach Pelusion auf dem Nil und den Kanälen die umgekehrte Fahrt, die Ptolemaios IV bei seiner Rückkehr aus Syrien nach der Besiegung Antiochos' III von der syrisch-ägyptischen Grenze bis nach Memphis geführt hat... Auch an das Befahren der Kanäle im östlichen Delta durch den zweiten Ptolemäer, von dem uns die Pithomstele... berichtet, sei hier erinnert“. Wer hat nun recht? Das von Wilcken unterstrichene Wort ἀνάπλωνς bedeutet nicht nur „aus dem Hafen auf die hohe See fahren“, sondern auch „stromaufwärts fahren“ und allgemein „absegeln, aussegeln“. Das von Wilcken herangezogene Beispiel beweist auch nicht die Richtigkeit seiner Ansicht, denn der im Dokument erwähnte Präfekt fährt aus Alexandria aus, um die Konvente in den Konventstädten (Pelusion, Memphis, Alexandria) der drei Konventssprengel abzuhalten: eine Fahrt stromaufwärts nach Memphis und von da stromabwärts nach Alexandria kann nicht als „Fahrt auf die hohe See“ aufgefasst werden, und ausserdem ist ja bei der Fahrt von Alexandria nach Pelusion das Wort ἀπελθὼν gebraucht; das Wort ἀνάπλωνς bedeutet

hier mithin einfach „Ausreise“. Andererseits hat Otto mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass die *ταυροζέγκουροι* Flußschiffe waren, die demnach auf offener See nicht gut benutzt werden konnten. Wenn wir endlich noch berücksichtigen, dass der König die Fahrt bis Pelusion selbst mitmachen wollte, und dass er, wie wir sahen, die Grenzen seines Landes nicht gern verliess, so wird die Wilckensche Auffassung erst recht unmöglich. Die Fahrt nach Pelusion ist somit auf dem Nil und den Kanälen zurückgelegt worden. Auf welchem Wege reiste aber die Prinzessin weiter bis zur Reichsgrenze? Bilabel schreibt, wie wir sahen: „und weiter an der syrischen Küste“. Dass eine Fahrt über Phönikien bis zur Reichsgrenze sich zur See leichter und bequemer bewerkstelligen liess, versteht sich von selbst. In dem Falle müssten wir aber annehmen, dass 1) die Fahrt nach Pelusion nur dem König zuliebe auf dem Nil und den Kanälen zurückgelegt wurde, und 2) in Pelusion Seeschiffe bereitstanden, die die Prinzessin mit ihrem Gefolge nach Phönikien bringen sollten. Dieses ist aber sehr unwahrscheinlich, da in unserem Briefe nur von Flußschiffen die Rede ist: es ist m. E. undenkbar, dass der König und sein Finanzminister Apollonios, welcher die Reise mitmachen musste, in dieser Beziehung keinerlei Anordnungen getroffen haben sollten. Mithin ist es m. E. klar, dass die Prinzessin Berenike aller Wahrscheinlichkeit nach die Weiterreise zu Lande unternommen haben wird.

Sowohl diese Weiterreise der Berenike nebst ihrem Gefolge als auch meine weiteren obigen Ausführungen haben hoffentlich gezeigt, dass an eine freiwillige Abtretung irgendeines Gebiets — selbst wenn man diese Abtretung als Mitgift aufgefasst hätte — überhaupt nicht zu denken ist.

Auf Grund des Ehekontrakts musste Antiochos, wie wir sahen, seine erste Gemahlin Laodike verstossen und deren Kinder enterben. Er hatte diese *conditio sine qua non* angenommen und hatte sich möglicherweise im stillen darüber gefreut, dass er sich sozusagen in anständiger Weise von der ihm in vielfacher Beziehung unbequemen Laodike losmachen könne, denn er wich ja angeblich einer *force majeure* und handelte im Interesse des Staates. Obgleich er eigentlich den Charakter dieser Laodike genau kennen musste, scheint er doch hinsichtlich der Folgen dieses Vorgehens keinerlei Besorgnisse gehegt zu haben. An eine blutige Rache dachte er wohl nicht im entferntesten: es waren in hellenistischen

Zeiten schon so viele Königinnen verstossen worden, und die Sache war bisher jedesmal ohne Katastrophe abgelaufen <sup>72)</sup>, warum sollte nun gerade eine solche erfolgen? Weder Antiochos noch Ptolemaios ahnten wohl, wie unglaublich rachsüchtig die Laodike war und wie bald sich ein schauerliches Drama abspielen sollte. Ob wohl Ptolemaios jemals der Gedanke gekommen ist, dass er selbst seine einzige Tochter möglicherweise in den Tod geschickt hatte? Und Antiochos? Wir werden weiter unten (Kap. 3) sehen, dass nicht nur seine Gattin Berenike und ihr Sohn im Auftrage der Laodike ermordet wurden, sondern dass er selbst wahrscheinlich von der Laodike vergiftet worden ist.

Fürs erste allerdings liess sich die Sache gut an und schien dem Antiochos keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten. Hieronymus (a. a. O.) schreibt übrigens: „Antiochus autem, Berenicen consortem regni habere se dicens et Laodicen in concubinae locum“, doch ist diese Notiz ganz unglaubwürdig. Es ist einerseits schon an und für sich ganz undenkbar, dass Antiochos der stolzen und herrschsüchtigen Laodike, die er verstossen und deren Kinder er enterben sollte, den Vorschlag gemacht hätte, sie solle trotzdem bei ihm bleiben und sich mit der bescheidenen Rolle einer königlichen Konkubine zufriedengeben. Einer Laodike, die obendrein noch, wie wir sahen (S. 37, Anm. 54), seine Cousine war, konnte so etwas nicht zugemutet werden. Noch viel wichtiger ist aber m. E. andererseits der Umstand, dass Ptolemaios auf solch ein Arrangement nie und nimmer eingegangen wäre. Ich bin der Meinung, dass Ptolemaios sicher die Anordnung getroffen hat, dass Laodike und ihre Kinder noch vor dem Eintreffen der Berenike nicht nur die Hauptstadt Antiocheia, sondern überhaupt das nördliche Syrien (die sog. Seleukis), das Kernland des Seleukidenreiches, verlassen haben mussten <sup>73)</sup>. Dass diese meine Vermutung richtig ist, wird m. E. bestätigt durch folgende ausschlag-

<sup>72)</sup> Olympias, die Gemahlin Philipps II und Mutter Alexanders des Grossen, hätte allerdings als abschreckendes Beispiel dienen können; aber der Fall lag weit zurück und hatte sich nachher nicht wiederholt.

<sup>73)</sup> Die Ansicht von Bevan (Eg. S. 70): „he (d. h. Antiochos) agreed to repudiate her (d. h. Laodike), or (von mir gesperrt) keep her in Asia Minor, at Sardis or Ephesus, whilst Berenice was to be queen at Antioch“ ist selbstverständlich unhaltbar, denn so kann die Forderung des Ptolemaios nie und nimmer gelaute haben. Ebenso seltsam ist die Ansicht von Bouché-Leclercq (Sél. I, S. 90 f.; Lag. I, S. 211 hatte

gebende Tatsachen. Vorausschicken will ich nur die kurze erläuternde Bemerkung, dass zwischen dem Heiratsabkommen und der schliesslichen Hochzeit ein gewisser Zeitraum anzusetzen ist, denn im Handumdrehen liess sich die heikle Verstossungsangelegenheit natürlich nicht erledigen. Die Tatsachen, auf die ich hinwies, sind folgende.

Wir erfahren durch eine babylonische Keilschrifturkunde aus dem Jahre 173/2, dass König Antiochos II seiner Gemahlin Laodike und ihren Söhnen Seleukos und Antiochos im Jahre 253/2 eine Landschenkung gemacht hat <sup>74</sup>); diese „gaben und verschrieben es an die Babylonier, Borsippäer und Kuthäer“. Die geschenkten Ländereien lagen also im Bereich der Städte Babylon, Borsippa und Kutha. Die Worte „gaben und verschrieben es an usw.“ sind so aufzufassen, dass sie diese Ländereien im Jahre 236 weiterverschenkten. Dass die erste Schenkung (253/2) mit der Scheidung zusammenhängt, scheint völlig klar zu sein.

Wir haben ferner oben (S. 28 nebst Anm. 42) gesehen, dass Antiochos der Laodike im Jahre 253/2 in der Landschaft Troas, westlich von Zeleia, ein grosses königliches Landgut nebst den zugehörigen Ortschaften (Komen), Äckern und Insassen ver-

er geschrieben: „Mais la fière Laodice, fille de roi, ne voulait ni être, ni avoir été une concubine“: „Laodice passait au rang de reine douairière (Königin-Witwe), diminuée sans doute, mais non disqualifiée“. Wie verträgt sich dieses mit der von uns oben (S. 28, Anm. 42) zitierten Inschrift, wo Laodike ohne jeglichen Titel erwähnt wird? Nicht weniger seltsam ist seine Behauptung, die Inschrift von Durdurkar (Ditt., O. G. I., 224) beziehe sich auf diese Zeit: „Antiochos II voulut consoler sa chère sœur la reine Laodice en lui décernant les honneurs divins et un culte officiel, associé au sien. . . Mais Laodice goûta peu cette façon de l'ensevelir prématurément dans l'apothéose“. Ganz abgesehen davon, dass es durchaus nicht feststeht, welcher Antiochos (II oder III) dieses getan hat, spricht dagegen schon der Umstand, dass Laodike hier offiziell als ἀδελφὴ βασίλισσα bezeichnet wird.

<sup>74</sup>) Vgl. C. F. Lehmann-Haupt, Zeitschr. f. Assyriologie 7 (1892), S. 330. Beloch IV 2, S. 543. Macurdy, S. 84 und 86. Vgl. auch Ditt., O. G. I., n. 225, Anm. 11. Otto (S. 72, Anm. 3) sucht die zweite Schenkung mit der Wiedergewinnung Babyloniens durch Seleukos in Verbindung zu bringen; diese Schenkung müsse in der ersten Zeit des Seleukos I erfolgt sein, da diese Ländereien „bereits gegen Ende der 30-er Jahre des dritten Jahrhunderts in den Alleinbesitz des Tempels zu Babylon übergegangen zu sein scheinen“. Nun fand die Wiedergewinnung Babyloniens durch Seleukos im Jahre 245 statt, diese zweite Schenkung aber erfolgte erst im Jahre 236, also ganze 9 Jahre später. Wie Otto sich dieses „in Verbindung bringen“ denkt, ist aus der kurzen Anmerkung nicht ersichtlich.

kaufte, und zwar für bares Geld im Betrage von 30 Silbertalenten (d. h. ungefähr 140,000 RM.); von den Ortschaften werden drei genannt: Baris, Pannukome und Pythokome <sup>75)</sup>). Diesem in mehrfacher Beziehung interessanten Dokument können wir m. E. folgende Daten entnehmen:

1. Antiochos hat der Laodike ein Landstück verkauft. Da kein Ehemann seiner Gattin etwas zu verkaufen pflegt <sup>76)</sup>), muss Laodike zu der Zeit, als der Verkauf stattfand, nicht mehr seine Gemahlin gewesen sein. Er hatte sie somit damals schon verstossen.

2. Dass Laodike, wie wir oben sahen, in diesem Dokument weder als Königin noch als Schwester bezeichnet wird —

---

<sup>75)</sup> Die genauere Lage dieses Grundstücks der Laodike hat Th. Wiegand (Athen. Mitt. 29, 1904, S. 274 ff.) festgestellt; vgl. auch die Abb. 14 auf S. 279. Dieses grosse Landgut der Laodike „hatte die Form eines unregelmässigen Dreiecks, dessen Flächenmass mindestens 15000 Hektar betragen haben muss“. Über die Insassen vgl. Rostowzew, Kol., S. 246—266 und 308 f., und C. A. H., S. 181 ff. E. Kornemann, Pauly R. E., Suppl. IV, s. v. „Bauernstand“, S. 94 f. und „Domänen“, S. 234 f. Die Insassen waren leibeigene Bauern, die an die Scholle gebunden waren und das Grundstück bewirtschafteten. Dass sie als Leibeigene behandelt wurden, geht auch daraus hervor, dass sie persönlich mit ihrer ganzen Familie und ihrer ganzen Habe volles Eigentum der Laodike wurden; auch diejenigen Leibeigenen, die ihre Kome verlassen hatten, gehörten rechtlich der Laodike. Dass dieses ganze Grundstück volles Eigentum der Laodike wurde, geht auch daraus hervor, dass sie einerseits das Recht erhielt das Land zu veräussern, andererseits aber dieses Grundstück für immer von jeder Zahlung an den Königsschatz befreit wurde. Auch erhielt sie die Erlaubnis, dieses Grundstück nicht an das Territorium einer bestimmten Stadt, sondern einer beliebigen Stadt zuschreiben zu dürfen; sie konnte sich also eine Stadt aussuchen, die ihr persönlich zusagte und die diese neuen Ländereien unter den vorteilhaftesten Bedingungen in ihr Territorium einschreiben wollte. Diese Zuschlagung zu einem Stadtterritorium war daher notwendig, weil sonst das Grundstück weiter dem König gehört hätte; erst der Zuschlag zu einer Stadt begründete ein wirkliches Eigentumsrecht. Die milde Steuer wurde dann nicht vom Königsschatz, sondern von der betreffenden Stadt erhoben, die ihrerseits dann dem Könige einen entsprechend gesteigerten *qóqos* zu zahlen hatte.

<sup>76)</sup> Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 212, Anm. 1 meint: „La vente me paraît être une fiction légale, destinée à rendre la donation irrévocable“. Diese Deutung ist m. E. ganz verfehlt. Ganz absehen von allen anderen Gründen, die diese Vermutung unmöglich machen, spricht dagegen auch der Umstand, dass das babylonische Grundstück nicht verkauft, sondern geschenkt worden ist.

„Schwester“ war bei den seleukidischen Königinnen ebenso blosser Titel, wie bei den Königinnen im Ptolemäerreiche —, zeigt uns auch klar, dass sie damals schon verstossen worden war. Dieses geht zudem ganz besonders hervor aus dem von Wiegand gefundenen und veröffentlichten Anfang des Briefes des Antiochos an den Satrapen Metrophanes: „*Βασιλεὺς Ἀντίοχος Μητροφάνει χαίρειν. Πεπράκαμεν Λαοδίκῃ Πάννου κόμην κτλ.*“ Wäre die Scheidung damals, als Antiochos diesen Brief schrieb, noch nicht erfolgt, so würde der Anfang dieses Briefes unbedingt anders gelaute haben. Dass in dem Briefe selbst der Name des Käufers bzw. des Empfängers einer Schenkung einfach genannt wurde, war gang und gäbe; die einfache Erwähnung der Laodike liesse sich da somit erklären. Am Anfange eines Briefes, wo der Betreffende zum ersten Male erwähnt wurde, durfte aber eine nähere Bezeichnung desselben keinenfalls fehlen, z. B. *Δεδώκαμεν Ἀριστοδικίδῃ τῷ Ἀσσίῳ, oder Βερενίκῃ, Πτολεμαίου τοῦ Ἀνσιμίχου τοῦ προσήκοντος ἡμῖν κατὰ συγγένειαν θυγατέρα*, usw. Diese Beispiele stammen aus Briefen dieses Antiochos II. Dementsprechend lesen wir auch: „*Βασιλεὺς Ἀντίοχος Ἀναξιμβρότῳ χαίρειν· βουλόμενοι τῆς ἀδελφῆς βασιλείας Λαοδίκης τὰς τιμὰς ἐπὶ πλεῖον αὔξειν* usw. Hier aber lesen wir einfach: *Πεπράκαμεν Λαοδίκῃ*, sie war mithin nicht mehr seine Gemahlin. Andererseits folgt aus dem Fehlen jeder näheren Bezeichnung, dass es unbedingt die frühere Gemahlin sein muss, denn sonst wäre wie immer unbedingt angegeben worden, wer denn diese fragliche Laodike sei.

3. Während bei der oben erwähnten babylonischen Landschenkungen auch die Söhne der Laodike genannt werden, werden sie hier nicht erwähnt. Dieses erklärt sich aber ganz einfach dadurch, dass es keine Schenkung war, sondern ein von der Laodike vollzogener Kauf.

4. Wenn Laodike dieses Landstück kaufen konnte, muss sie genügend Geldmittel besessen haben<sup>77)</sup>. An eine von Antiochos

<sup>77)</sup> Ferguson (J. H. St. 30, 1910, S. 194, Anm. 29) deutet dieses Dokument in ganz seltsamer Weise. Er glaubt, Antiochos habe sich in Geldschwierigkeiten befunden und habe daher dieses Landstück der Laodike so verkauft, als ob sie eine Privatperson wäre. Laodike habe augenscheinlich auch kein flüssiges Geld gehabt; daher sollte das Kaufgeld in drei Raten gezahlt werden, das dazu nötige Geld habe sie aber durch den Verkauf wenigstens eines Teiles dieses Landstücks aufgetrieben. Trotz des Fehlens der Titel *ἀδελφὴ καὶ βασίλισσα* sei sie noch Königin von Syrien gewesen.

ihr ausgezahlte Abfindungssumme darf man hier nicht denken, denn sonst hätte er ihr das Landstück a conto dieser Abfindungssumme schenken können. Sie muss mithin reiche Geldmittel besessen haben, was nicht verwunderlich ist, denn sie gehörte schon von Geburt dem königlichen Hause an, und die hellenistischen Prinzessinnen waren bekanntlich alle reich<sup>78)</sup>. Die Annahme, Laodike habe genügend Geldmittel besessen, steht nicht im Widerspruch mit der Behauptung (vgl. S. 37), in der Kasse des Antiochos habe es immer Ebbe gegeben, denn es versteht sich von selbst, dass Laodike weder sein lotteriges Leben noch die Kriegsführung finanziert haben wird.

5. Ganz flüssig müssen die ihr zur Verfügung stehenden Summen aber nicht gewesen sein, denn die Kaufsumme sollte, wie wir sahen, laut Abmachung in drei Raten gezahlt werden. Da die drei Zahlungstermine aber sehr nahe beieinander lagen (Dezember 253, März und Juni 252), muss es ihr keine besonderen Schwierigkeiten bereitet haben, die nötigen Summen zusammenzubringen. Übrigens wurde das Landstück, wie das Dokument zeigt, mitsamt den Einkünften pro 254/3 verkauft<sup>79)</sup>: die Laodike hatte somit die Möglichkeit, auch diese Einkünfte bei der Auszahlung der

<sup>78)</sup> Vgl. auch Rostowzew, C. A. H., S. 181 f.; „Rich men were not rare in the Seleucid Empire, mostly in the king's entourage... We must believe that Laodice... were no poorer than those other grandees“. Dem oben im Text Gesagten möchte ich noch folgendes hinzufügen. Laodike erhielt sicher, da sie verstossen wurde, auf Grund des Ehekontrakts ihre Mitgift — vielleicht nebst Zuschlag — zurück. Und was die Knauserei der Laodike anbetrifft, so erinnere ich daran, dass — wie Mitteis (Grundzüge II 1, S. 227) bezüglich der hellenistischen Ehekontrakte mit Recht unterstreicht — „in den Ehekontrakten der Ton immer auf der Mitverfügung der Frau liegt, ... dass sie den Veräusserungen des Mannes zustimmen hat... Den Zweck, weshalb zu jenen (d. h. Dispositionen) des Mannes die Einwilligung der Frau erforderlich sein soll, möchte ich vor allem im Schutz ihrer dotalrechtlichen Ansprüche suchen. Möglicherweise waltet dabei freilich auch die weitere Absicht vor, dem Manne die Verschleuderung des Hausvermögens... unmöglich zu machen; doch genügt schon jener erstere Gesichtspunkt zu einer vollkommenen Erklärung“. Die königlichen Ehekontrakte mögen vielleicht ähnliche Bestimmungen enthalten haben, oder es war möglicherweise ein Gewohnheitsrecht bzw. ein Herkommen, welches ohne ausdrückliches Gebot den Königinnen die Mitverfügung zuerkannte. Die herrschsüchtige Laodike hatte somit genügend Gelegenheit, dem Antiochos den Brotkorb unter Umständen etwas höher zu hängen.

<sup>79)</sup> Vgl. Zeile 5 f.: „und mit den Einkünften des 59. Jahres“; das 59. Jahr der Seleukidenära ist = 254/3.



Kaufsumme zu benutzen. Wie eilig es Antiochos hatte, geht nicht nur daraus hervor, dass die drei Zahlungstermine so nahe beieinander lagen, sondern vor allem daraus, dass er dem Satrapen schreibt, er solle den Befehl sofort (*εὐθέως*) ausführen. Der Satrap aber befiehlt dem *οἰκονομός* Nikomachos, er solle den Befehl des Königs so schnell als irgend möglich (*τὴν ταχίστην*) ausführen und ihn dann unverzüglich benachrichtigen. Diese Windeseile wäre bei einem normalen Verkauf nicht gut denkbar gewesen.

6. Wenngleich Antiochos der Laodike, wie wir sahen (Punkt 4), keine Abfindungssumme ausgezahlt hat, versteht es sich von selbst, dass er ihr ein Jahrgeld (Apanage) ausgesetzt haben wird, denn die Exkönigin musste doch mit ihren Kindern standesgemäss leben können. Es wäre nämlich, trotz der Verstossung, nicht anständig gewesen, sie auf ihre eigenen Geldmittel angewiesen sein zu lassen, um so mehr als sie für vier Kinder zu sorgen hatte; und da sie zur Seleukidenfamilie gehörte, konnte sie ja auch nicht, wie andere verstossene Königinnen, die Grenzen des Reiches verlassen und zu ihren Verwandten zurückkehren.

7. Die Laodike hat einen Generalagenten namens Arrhidaios<sup>80)</sup>, der nicht nur bei ihr in hohem Ansehen stand, sondern auch von den Ephesern durch ein Ehrendekret ausgezeichnet worden ist. Solch ein Generalagent entspricht selbstverständlich eher dem Hofhalt einer Exkönigin, als dem Haushalt einer Privatperson.

8. Auch der sehr bezeichnende Umstand, dass die Bestimmung getroffen wird, man solle diese Kaufs- bzw. Verkaufsurkunde nicht nur *ἀναγράψαι εἰς τὰς βασιλικὰς γραφὰς τὰς ἐν Σάρδεσιν*, sondern auch *εἰς στήλας λιθίνας πέντε*, und diese 5 Exemplare in Ilion, Samothrake, Ephesos, Didyma bei Milet und Sardes in den Hauptheiligtümern dieser Orte aufstellen, zeigt uns deutlich, welche Wichtigkeit beide Kontrahenten diesem Dokument beilegen. Wäre diese Laodike eine Privatperson gewesen, so wäre so etwas nie bestimmt worden<sup>81)</sup>. Zugleich folgt hieraus aber auch

<sup>80)</sup> Vgl. Zeile 20 und 35: Ἀρριδαῖοι τῷ οἰκονομοῦντι τῇ Λαοδίκῃ.

<sup>81)</sup> Vgl. auch Haussoullier, S. 84: „Ni Cyzique, ni Zéleia, les deux villes les plus proches pourtant du lot vendu, ne furent désignées par le roi pour recevoir une copie de l'acte de vente. La haute situation des parties contractantes exigeait le choix de cités ou de sanctuaires plus fameux.“

deutlich, dass Laodike damals nicht mehr regierende Königin war, sondern nur verstossene Exkönigin.

9. Wenn auch in dem Dokument gesagt ist, Laodike solle die Kaufsumme auf die Kriegskasse des Antiochos abführen, so folgt daraus nie und nimmer, dass Antiochos, wie Tarn behauptet <sup>82)</sup>, damals Kriegsanstalten machte. Der Krieg war schon längere Zeit geführt worden, und die Friedensverhandlungen befanden sich auch nicht mehr im Anfangsstadium. Diese Friedensverhandlungen wurden natürlich nicht von den Königen selbst an irgendeinem dritten Ort geführt, sondern durch Unterhändler, die — selbst wenn sie an einem dritten Ort zusammengekommen wären — selbstverständlich keine unbeschränkte Vollmacht haben konnten und sich daher immer wieder an ihre Vollmachtgeber wenden mussten <sup>83)</sup>. Nun waren Alexandria und Antiocheia, die Residenzen der unterhandelnden Könige, weit voneinander entfernt und die Strecke liess sich damals weder zu Lande noch zu Wasser schnell zurücklegen. Die kategorische Forderung des Ptolemaios, Antiochos solle erst die ganze Verstossungsangelegenheit vollständig erledigen, dann erst würde er in eine Vermählung seiner Tochter einwilligen, verzögerte auch den Abschluss der Verhandlungen, denn im Handumdrehen liess sich dieses bei dem schweren Charakter der Laodike nicht bewerkstelligen. Dadurch erklärt sich die nicht geringe Spanne Zeit zwischen dem Abschluss unseres Kaufkontrakts (253) und dem Hochzeitsdatum (252). Solange die Verhandlungen zwischen den beiden Kontrahenten dauerten und es noch nicht zum endlichen Friedensschlusse gekommen war, musste die Kriegskasse bestehen bleiben, denn im Falle eines Scheiterns der Verhandlungen wäre der Krieg ja natürlich fortgesetzt worden. Ausserdem war ja, wie wir oben (S. 39) sahen, die politische Lage des Seleukidenreiches keine glänzende, so dass jederzeit die Kriegskasse wieder notwendig werden konnte. Dadurch erklärt sich leicht und ungezwungen die Erwähnung der Kriegskasse in unserem Dokument <sup>84)</sup>. Zudem

<sup>82)</sup> Vgl. oben S. 29 nebst Anm. 43. Ditt., O. G. I. 225, n. 14: „Cur in militare potissimum aerarium inferatur pretium agri venundati, non liquet“.

<sup>83)</sup> Edgar, Mich., S. 6 schreibt: „And as the princess (d. h. Berenike) brought her husband an immense dowry in hard cash, . . . , it is to be presumed that the head of the treasury (d. h. Apollonios) had taken part in the preceding negotiations“.

<sup>84)</sup> Vgl. auch weiter unten S. 61.

wissen wir, dass es in der Staats- und Privatkasse des Antiochos sehr oft Ebbe gewesen ist <sup>85)</sup>).

Wir wissen schliesslich, dass die verstossene Laodike sich mit ihren Kindern in Ephesos niederliess, dass sie sich somit diese Stadt als ihre Residenz auserwählt hatte. Ephesos gehörte damals dem Antiochos, denn er hatte es 258 erobert; er muss somit damit einverstanden gewesen sein, dass Laodike hier in Ephesos ihre Residenz aufschlug.

Weitere Nachrichten besitzen wir nicht. Wenngleich es einigermaßen gewagt erscheinen könnte, wollen wir dennoch den Versuch machen, auf Grund dieses geringfügigen Materials den Gang der Verhandlungen zwischen Antiochos und Laodike wenigstens annähernd zu rekonstruieren.

Mir scheint es, dass Antiochos die Laodike mit ihren Kindern zunächst irgendwo weitab im Osten seines Reiches unterzubringen gedachte. Er schenkte ihr und ihren Söhnen <sup>86)</sup> daher ein Landstück in Babylonien. Die stolze Laodike scheint aber mit Hand und Fuss dagegen gewesen zu sein, sich sozusagen nach Sibirien verbannen zu lassen. In ihren Adern floss wohl persisches — nach griechischer Auffassung also barbarisches — Blut <sup>87)</sup>. Wir wissen

---

<sup>85)</sup> Vgl. auch Beloch IV 1, S. 343: „Aber die Verwaltung des weiten Reiches erforderte sehr bedeutende Mittel, und es scheint nicht, dass die Seleukiden je dazu gelangt sind, einen grösseren Schatz anzusammeln“, und in der Anm. 1: „Antiochos der Grosse hatte jedenfalls keinen Schatz, da er schon am Anfang seiner Regierung nicht imstande war, seinem Heere den Sold zu zahlen usw.“

<sup>86)</sup> Laodike hatte ihrem Gemahl 4 Kinder geschenkt, zwei Söhne und zwei Töchter; dass die Töchter auch bei der Mutter blieben, versteht sich von selbst.

<sup>87)</sup> Sie war eine Grosstochter der Stammutter der Seleukidendynastie Apame, der Gemahlin des Seleukos Nikator. Diese Apame war eine vornehme Perserin bzw. Iranierin, die Seleukos im J. 324 bei der grossen Hochzeitsfeier in Susa geheiratet hatte (damals feierten bekanntlich Alexander der Grosse und über 80 Vertreter des makedonischen Adels Massenhochzeit mit vornehmen Perserinnen und Iranierinnen). Von diesen Adligen, die damals Hochzeit feierten, sind nur Ptolemaios und Seleukos Könige geworden, und von diesen beiden hat nur Seleukos seine Frau Apame zur Königin gemacht, so dass sie die einzige Perserin bzw. Iranierin war, der es beschieden war Stammutter einer hellenistischen Dynastie zu werden. P f u h l (S. 19) bemerkt übrigens folgendes: „Antiochos I mutet selbst in massvollen Stempeln entschieden un griechisch an; der Abstand von dem grossartigen Diadochenkopf seines Vaters ist in dieser Hinsicht

heute, dass die Perser und andere Iranier ebenso Indogermanen waren, wie die Griechen. Alexander der Grosse hat bekanntlich diese Perser und anderen Iranier seinen Makedonen als zweite Klasse an die Seite zu stellen gesucht (sowohl aus militärischen Notwendigkeiten als auch aus innerpolitischen Gründen, da die Perser die bisherigen Herren des Orients gewesen waren), ja er dachte sogar an eine Verschmelzung der beiden Rassen und setzte daher die bekannte Massenhochzeit durch. Dass die Makedonen ihm zuliebe darauf eingingen, in ihrem Herzen darüber aber anders dachten, ist ebenso bekannt. Wenn jedoch Alexander die Perser bzw. Iranier so bevorzugte, so verhielt er sich den Semiten und anderen Völkern gegenüber völlig ablehnend: in dieser Beziehung konnte er der Sympathien seiner Makedonen vollständig sicher sein. Laodike war nun, wie gesagt, Grosstochter solch einer persischen bzw. iranischen vornehmen Dame, der Gemahlin des Seleukos Nikator. Sie hatte am seleukidischen Hofe in der Weltstadt Antiocheia, der Hauptstadt des Seleukidenreiches<sup>88)</sup>, wahrscheinlich ihre Jugend verbracht, war da erzogen und verzogen worden, und war dann ebenda Königin des Seleukidenreichs geworden; auch ihr Name Laodike war rein makedonisch-seleukidisch. Den Semiten gegenüber wird sie sich gefühlsmässig wohl ebenso ablehnend verhalten haben, wie Alexander der Grosse und die Mehrzahl der Makedonen. Und nun wurde ihr zugemutet, sie — eine an den syrischen Luxus gewöhnte Exkönigin — solle sich auf einem Landgute<sup>89)</sup> in Babylonien niederlassen, in diesem Semiten-

---

ebenso gross wie im Ausdruck. Seine persische oder baktrische Mutter Apame muss trotz ihres Namens unarisches Blut gehabt haben, kleinasiatisches und wohl auch semitisches; beides kann durch eine einzige nordsyrische Vorfahrin vermittelt sein.“

“) Vgl. Tarn, H. C., S. 131: „Though a great trade emporium, its reputation was always that of a pleasure city, and its park, Daphne, became notorious; Poseidonius, himself a native of the neighbouring Apamea, castigates the luxury of the Syrian Greeks“. Jouguet, S. 426: „C'était... un centre de plaisirs et de luxe“.

“) Die hellenistische Zivilisation war bekanntlich vor allem eine städtische Zivilisation; auf dem Lande — noch dazu in Babylonien — konnte Laodike keine höhere Zivilisation finden. Die hellenistische Kolonisation hat das platte Land weder erfasst noch erfassen wollen; sie verwuchs infolgedessen nicht mit dem Boden, und der Untergrund der Bevölkerung blieb daher in weiten Gebieten des Ostens orientalisch. Vgl. auch Berve S. 267, der es unterstreicht, dass die Seleukiden „schon aus nationalem Stolz den Abstand zwischen Eroberern und Einheimischen betonten“.

lande, das nicht nur unendlich weit entfernt vom seleukidischen Kernlande Syrien lag, sondern auch ein ungünstiges, heisses Klima hatte, und aus verschiedenen anderen Gründen nicht hellenisiert worden war. Wie konnte diese verwöhnte hellenistische Prinzessin und Exkönigin hier ihren Wohnsitz haben, hier ihre Kinder erziehen, sich hier wohlfühlen? Die dichte einheimische Bevölkerung mit ihrer nichthellenistischen, minderwertigen Kultur war auch keine für sie passende Gesellschaft. Sie weigerte sich daher kategorisch sich hier niederzulassen.

Da aber die verstossene Laodike die Grenzen des seleukidischen Syriens unbedingt verlassen musste und eine eventuelle Niederlassung in den Städten Seleukeia, Apameia oder Laodikeia mithin nicht in Frage kommen konnte, wird Antiochos sie nun wohl gefragt haben, wo sie sich denn niederzulassen wünsche. Laodike wird ihm darauf wohl die Westküste Kleinasiens genannt haben. Wenn die sog. Seleukis ihr ein Tabu sein sollte, konnte vom ganzen Seleukidenreiche im Grunde genommen nur die Westküste Kleinasiens in Frage kommen. Diese Gegend bot ihr verschiedene Vorteile. Es war zunächst die zivilisierteste Landschaft des ganzen umfangreichen Seleukidenreiches; hier fand sie für sich und ihre vier minderjährigen und somit noch unerzogenen Kinder <sup>90)</sup> die passende Umgebung. In dieser altgriechischen, freiheitsliebenden Gegend hatte es ferner in letzter Zeit verschiedentlich Wirren gegeben, der ägyptische Statthalter von Milet und Ephesos, der von Ptolemaios II adoptierte Lysimachossohn Ptolemaios, war von seinem Adoptivvater abgefallen, bei dieser Rebellion aber umgekommen, verschiedene dieser ionischen Städte waren 259 und 258 von Antiochos wiedererobert worden, Milet hatte seinen Befreier sogar durch den Beinamen Theos geehrt; hier würde sie sich also in einer Ägypten offenbar grösstenteils feindlich gesinnten Gesellschaft befinden, hier könnte sie hoffentlich mit Erfolg gegen Ptolemaios II und dessen Tochter Berenike, die neue Gemahlin des Antiochos, agitieren. Hier konnte sie schliesslich hoffen, den Antigonos Gonates von Makedonien auf ihre Seite zu ziehen, denn dieser konnte, wie sie wohl dachte,

---

<sup>90)</sup> Wann Antiochos die Laodike geheiratet hat, lässt sich nicht genau feststellen. Man nimmt an, dass die Hochzeit bald nach der Ernennung des Antiochos zum Mitregenten seines Vaters (266) stattgefunden haben könnte; der älteste Sohn kann somit im J. 253/2 ein Knabe von höchstens 12 Jahren gewesen sein.

schwerlich das Vorgehen des Antiochos billigen. So sprach also vieles für die Wahl der Westküste Kleinasiens.

Antiochos, dem Laodike von allen diesen geheimen Beweggründen nur höchstens den ersten genannt haben wird, willigte schliesslich scheinbar ein, suchte aber vorsichtigerweise etwaige geheimgehaltene Motive, die er zum Teil erraten bzw. befürchtet haben mag, dadurch zu durchkreuzen, dass er ihr den Kauf eines königlichen Landstücks in der Troas anbot. Wir haben das Dokument, welches uns hierüber Auskunft gibt, oben (S. 52 ff.) ausführlich besprochen; ich will daher hier nur noch einiges zur näheren Erläuterung hinzufügen. Es ist sehr bezeichnend, dass er dieses Landstück ihr nicht schenkte, sondern verkaufte: der Präzedenzfall mit dem babylonischen Landstück, auf dem sich Laodike mit ihren Kindern nicht niederlassen wollte, hatte ihn eines Besseren belehrt, er wollte sich keinem neuen Affront aussetzen. Laodike machte gute Miene zum bösen Spiel und fand sich bereit dieses Landstück zu kaufen. Wir können es ja auch einigermaßen verstehen, dass sie nichts gegen dieses königliche Landgut haben konnte, das ja auch an der Westküste Kleinasiens lag: denn da sie dieses Landgut, wie es im Dokument heisst, mitsamt den zugehörigen Ortschaften, Äckern und Insassen kaufen sollte, wurde sie, die Exkönigin, wieder unumschränkte Herrscherin in diesem kleinen Gebiete. Wie wenig Antiochos ihr traute, geht daraus hervor, dass er die Kaufsumme in bar verlangte, dass er dabei festsetzte, diese Summe solle in drei Raten innerhalb eines halben Jahres ausgezahlt werden, und dass er anordnete, diese Kaufsumme solle in die Kriegskasse eingezahlt werden. Es sollte also jeder Zahlungsaufschub verhindert werden, und die Einzahlung in die Kriegskasse gab ihm die Möglichkeit, im Falle irgendwelcher Unruhen sofort energisch einschreiten zu können. Um ganz sicher zu gehen, liess er die Kauf- und Verkaufsurkunde, wie wir sahen (S. 56, Punkt 8), in 6 Exemplaren anfertigen, von denen das eine im Archiv zu Sardes<sup>91)</sup>, die übrigen fünf — in

<sup>91)</sup> Tarn, H. C., S. 121: „There was a land registry in each hyparchy (in der Anm. 8 zitiert er unsere Inschrift, Z. 24: ἀναγράφαι εἰς τὰς βασιλικὰς γροαγίς), which gave the boundaries of villages and properties; from these were [?] compiled the register of the satrapy, which was kept at the capital of the satrapy by a registrar in a bureau called ‘the royal records’ (Z. 25: τὰς ἐν Σάργεσσιν); from the satrapal registries were [?] compiled the central register which the king used“.

Stein gehauen — in den grössten Heiligtümern von fünf Städten aufbewahrt werden sollten. Laodike ging scheinbar auf alles ein. Als aber der Kauf perfekt geworden war und nicht mehr gut rückgängig gemacht werden konnte, erklärte sie dem Antiochos, dass sie wohl jetzt vollberechtigte Eigentümerin dieses Landstücks sei, dass sie aber auf keinen Fall sich hier niederlassen könne. Auch diesen Schritt der Laodike vermögen wir zu verstehen. Die Troas lag wohl an der Westküste Kleinasien, aber an der äussersten NW-Ecke; und das Landgut der Laodike lag zudem im nordwestlichen Winkel der Troas. Dieser nördliche Teil der Westküste Kleinasien konnte sich in bezug auf seine Bedeutung in keiner Beziehung messen mit dem mittleren Teil dieser Küste, der Wiege der griechischen Kunst und Wissenschaft, wo sich die berühmten ionischen Kultur- und Handelszentren befanden. Dieser Teil konnte ihrer Meinung nach ganz allein in Frage kommen. Zu berücksichtigen wäre endlich noch folgender Umstand. Zwischen der Troas und den ionischen Städten lag bekanntlich das Reich von Pergamon. Dieses Gebiet, das ursprünglich dem Lysimachos und dann den Seleukiden gehört hatte, war nach dem Regierungsantritt des Eumenes I (263) von den Seleukiden abgefallen und hatte sich mit Ptolemaios verbunden <sup>92)</sup>. Durch dieses dazwischenliegende pergamenische Gebiet wurde mithin ein Verkehr der Laodike mit den ionischen Städten, von denen allein sie Hilfe und Unterstützung ihrer geheimen Pläne erhoffen konnte, wesentlich behindert.

Wie Laodike es schliesslich durchgesetzt hat, dass sie sich — natürlich mit Einwilligung des Antiochos — in Ephesos niederlassen konnte, werden wir wohl nie ganz sicher ergründen können. Diejenigen Forscher <sup>93)</sup>, welche meinen, Antiochos habe selbst der Laodike Ephesos als Wohnort angewiesen, weil er

---

<sup>92)</sup> Vgl. Ernst Meyer, S. 90 und 92 f., Anm. Tarn, A. G., S. 314 ff. Beloch IV 1, S. 593 nebst Anm. 4.

<sup>93)</sup> Vgl. z. B. Beloch IV 1, S. 275: „Die seleukidischen Könige nahmen hier (d. h. in Ephesos) Residenz, so oft sie in Kleinasien Hof hielten“. Bevan (Eg., S. 70): „It was certainly one of the residences of the Seleucid court at the end of the reign of Antiochus II“. Bevan (Sel. I, S. 179) schreibt sogar bezüglich der Bedingungen, die Ptolemaios II bei der Verheiratung seiner Tochter gestellt hatte: „It may be that the residence of the court was now more regularly fixed at the Syrian Antioch, towards the Ptolemaic realm, instead of in Asia Minor, where Laodice was strong“. Wenn Ephesos

angeblich selbst dort oft zu residieren pflegte, täuschen sich m. E. ganz sicher. Antiochos ist, soweit wir wissen, nur einmal gleich nach der Einnahme der Stadt in Ephesos gewesen, und zwar nur vorübergehend, denn als ein samischer Gesandter nach Ephesos kam, war Antiochos schon nach Sardes weitergereist<sup>94</sup>), und aus dem Umstande, dass er in seinem Todesjahr nach Ephesos kam, irgendwelche Rückschlüsse ziehen dürfen wir m. E. nicht (vgl. Kap. 3). So sind wir auch hier nur auf eigene Vermutungen angewiesen. Mir scheint es, dass Antiochos anfänglich wohl kaum mit der Wahl einer der ionischen Städte einverstanden gewesen sein dürfte. Schon der Umstand allein, dass in vielen dieser ionischen Städte zwei Parteien existierten — eine Ägypterpartei und eine Seleukidenpartei —, dürfte die Erfüllung dieses Wunsches nicht wenig erschwert haben; noch schwerer wog der weitere Umstand, dass einige dieser Städte — und darunter gerade Ephesos — noch vor kurzem dem Ptolemaios gehört hatten und es daher diesem aller Wahrscheinlichkeit nach sehr wenig angenehm sein konnte, wenn seine Feindin Laodike sich hier dauernd niederliess. Dieses alles konnte Antiochos der Laodike natürlich nicht direkt sagen, er wird daher wohl sie in irgendeiner Weise umzustimmen versucht haben. Die energische Laodike gab natürlich nicht nach. Antiochos befand sich infolgedessen in einer geradezu verzweifelten Lage, denn wenn die Verbannungsangelegenheit der verstossenen Laodike nicht in allseitig befriedigender und den kategorischen Forderungen des Ptolemaios entsprechender Weise geregelt worden war, waren sowohl der Abschluss des Friedens, den Antiochos herbeiwünschte, als auch die Vermählung mit der Berenike, nach der er sich sehnte, ernstlich gefährdet. So gab denn Antiochos selbst endlich nach, wohl in der stillen Hoffnung, dass Ptolemaios gegen eine Ansiedlung der Laodike in einer der ionischen Städte keinen energischen Einspruch erheben würde. Wie Ptolemaios sich zu dieser Wahl eines Aufenthaltsorts gestellt hat, wissen wir nicht. Da aber das Heiratsabkommen zustandegekommen ist, muss er sich jedenfalls damit einverstanden erklärt haben: der Gedanke an irgendeine

---

eine der seleukidischen Residenzstädte gewesen wäre, würde Ptolemaios II schwerlich die Wahl dieser Stadt gebilligt haben, denn die verstossene Laodike, die Exkönigin, würde ja dann in einer Residenzstadt gewohnt haben, und so konnte die ganze Verstossung eventuell als Komödie aufgefasst werden.

<sup>94</sup>) Vgl. Athen. Mitt. 44 (1919), S. 25, n. 13, Z. 9 ff.



Katastrophe lag ihm ja vollständig fern, und die Entfernung zwischen Ionien und der Seleukis war gross genug. Wie es dann schliesslich zur Wahl von Ephesos kam, vermögen wir nicht festzustellen. Es ist ja an und für sich möglich, dass Antiochos zunächst irgendeine der weniger bedeutenden Städte vorschlug, dass dieser Vorschlag aber auch von der Laodike zurückgewiesen wurde, da sie mit ihren Kindern durchaus in einem Kultur- und Handelszentrum wohnen wollte. Die Stadt Ephesos wird m. E. wohl die Laodike selbst gewählt haben. Als Beweggrund liesse sich der Umstand denken, dass hier schon, wie wir oben (S. 60) sahen, eine Rebellion vorgekommen war und die Seleukidenpartei damals mit dafür gesorgt hatte, dass die Stadt wieder unter Antiochos' Herrschaft kam. Hier konnte sie daher sicher, wie sie hoffte, nicht nur auf Sympathien der Bewohner, sondern auch auf eine eventuelle Hilfe rechnen. Es blieb dem Antiochos schliesslich nichts übrig als einzuwilligen.

Nachdem die ganze Verstossungsangelegenheit endlich erledigt war, bereiteten die weiteren Verhandlungen mit Ptolemaios keine Schwierigkeit mehr. So wurde denn 253/252 der Friede endgültig geschlossen und Ptolemaios versprach dem Antiochos die Hand der Berenike. Wie Ptolemaios selbst nebst Gefolge seiner Tochter Berenike bis Pelusion, also bis zur Grenzfestung des eigentlichen Ägyptens, das Geleite gab, wie die Berenike dann ihre Reise unter sicherem und feierlichem Geleite bis zur Nordgrenze des Ägypten gehörenden Teils von Syrien fortgesetzt hatte, haben wir oben (S. 50) gesehen. Ob Antiochos der Berenike bis zu dieser Grenze entgegengereist war und sie von da feierlich bis zur Hauptstadt Antiocheia geleitet hat, wissen wir nicht. Denkbar wäre dieses an und für sich wohl, und der gute Ton und die Rücksicht, die er auf seinen Schwiegervater in spe, seinen neuen Bundesgenossen nehmen musste, hätten solch eine Ehrerbietung eigentlich selbstverständlich verlangt <sup>95</sup>). Doch wie es auch gewesen sein mag, das eine ist jedenfalls klar, dass er die Berenike mindestens feierlich hat

---

<sup>95</sup>) Wie Antiochos III der Grosse die Tochter des Königs Mithradates von Pontos heiratete, wie die Braut ihm zugeführt wurde und wie er mit ihr Hochzeit feierte, berichtet uns Polyb. V, 43. Die Hochzeit wurde in Seleukeia am Zeugma, wo die Braut ihm zugeführt worden war, gefeiert; hierauf begaben sich die Neuvermählten nach Antiocheia, wo die Gemahlin feierlich zur Königin ausgerufen wurde. Ähnlich mag möglicherweise auch die Hochzeit des Antiochos gefeiert worden sein.

einholen lassen. Gleich nach ihrer Ankunft wird dann aller Wahrscheinlichkeit nach die glänzende Hochzeitsfeier stattgefunden haben.

Die junge Königin schenkte ihrem Gemahl nach einiger Zeit — wohl schon im Jahre 251 — einen Sohn, so dass der Wunsch und die Forderung des Ptolemaios, die Nachfolge im Seleukidenreiche solle fortan der Deszendenz aus der Ehe des Antiochos mit der Berenike zustehen, nunmehr verwirklicht zu sein schien.

Wie der Name dieses Sohnes der Berenike lautete, wissen wir nicht. Wenn wir es hier mit Ägypten zu tun hätten, würde die Frage, wie der Name des Sohnes gelautet haben mag, uns keinerlei Schwierigkeiten bereiten, denn dort führten bekanntlich alle Könige und deren designierte Thronfolger den Namen Ptolemaios<sup>96)</sup>. Bei den Seleukiden bestand aber solch ein Hausgesetz nicht. Da bei den Seleukiden die Könige bald Seleukos und bald Antiochos hiessen, könnte man auf den Gedanken kommen, die Seleukiden hätten in althergebrachter Weise ihrem ältesten Sohn, dem Thronfolger, den Namen des Grossvaters gegeben und damit eine Alternation geplant. Sehen wir uns aber die Namen der ersten Seleukiden darauf hin an, so scheint dieses doch nicht der Fall gewesen zu sein, denn auf Antiochos I folgte sein Sohn Antiochos II, und auf Seleukos II folgte sein Sohn Seleukos III. Man könnte allerdings darauf hinweisen, dass Antiochos I seinen ältesten Sohn und Mitregenten Seleukos genannt hatte; da er ihn aber darauf hatte hinrichten lassen, wurde dadurch der zweite Sohn, namens Antiochos, König. Demgegenüber muss man aber bemerken, dass Seleukos II, der Sohn des Antiochos II und der Laodike, der nach dem Tode seines Vaters König des Seleukidenreiches wurde, seinen ältesten Sohn Alexandros genannt hatte, dieser nahm aber bei seiner Thronbesteigung den Namen Seleukos (III) an. Ein ganz festes Prinzip scheint somit nicht vorhanden gewesen zu sein. Seleukos I und Antiochos I mögen vielleicht solch eine Alternation beabsichtigt haben, durch die Hinrichtung des Seleukos kam aber nach Antiochos I wieder ein Antiochos (II) auf den Thron, so dass dieses Prinzip durchbrochen war. Der Umstand, dass nach Seleukos' III Tode Antiochos III den Thron bestieg, beweist nicht, dass man an diesem Prinzip festgehalten habe, denn Seleukos III starb kinderlos und daher bestieg sein

<sup>96)</sup> Vgl. Bouché-Leclercq, *Lag.* III, S. 71 ff.

Bruder Antiochos III der Grosse den Thron. Verhält sich die Sache so, wie eben geschildert, so ist es selbstverständlich unmöglich zu bestimmen, wie der Name des Sohnes der Berenike gelautet haben könnte. Da die Laodike verstossen und ihre Kinder enterbt worden waren, konnte Antiochos natürlich einen Namen wählen, den schon einer der beiden Söhne der Laodike führte; und da der älteste Sohn der Laodike Seleukos hiess, könnte der Sohn der Berenike möglicherweise denselben Namen erhalten haben. Dieses könnten wir jedoch nur in dem Fall mit einiger Sicherheit behaupten, wenn wir wüssten, dass Antiochos II bei der Namensgebung an die mutmassliche Alternation gedacht hat. Da aber eine bewusst durchgeführte Alternation bei den ersten Seleukiden sich, wie gesagt, in keiner Weise glaubhaft nachweisen lässt, muss die Frage offen bleiben, wie denn der Name des Sohnes der Berenike gelautet haben mag. Diese Frage ist für uns hier übrigens im Grunde genommen unwesentlich, da dieser Sohn der Berenike, wie wir sehen werden (Kap. 3), als ganz kleines Kind ermordet worden ist.

So war denn durch den Friedensvertrag, den Antiochos II und Ptolemaios II im Jahre 252 mit einander schlossen, und durch die zugleich erfolgte Vermählung des Antiochos mit der Berenike ein vollständiger Wechsel in der Politik der Seleukiden erfolgt. Die politische Lage der Dinge schien sich von Grund aus geändert zu haben: die traditionelle Feindschaft zwischen dem Seleukidenreiche und Ägypten war einem Freundschaftsbunde gewichen, die bisherigen Koalitionen waren zerfallen, ein dauerhafter Friedenszustand schien in Aussicht zu stehen. Die beiden Vertragschliesser konnten, wie sie wohl glaubten, endlich erleichtert aufatmen. Aber auch hier, wie so oft in der Welt, sollte es sich sehr bald offenbaren, dass mit des Geschickes Mächten kein ewiger Bund zu flechten ist, dass die Macht der Verhältnisse sehr oft stärker ist als der beste und aufrichtigste Wille der leitenden Herrscher, Politiker und Diplomaten.

---

### Drittes Kapitel.

Die Katastrophe, auf die ich oben schon einigemal kurz hingewiesen habe und die Vater, Mutter und Kind hinwegraffte, ereignete sich erst <sup>97)</sup> im Jahre 246. Die Tatsache, dass sie alle drei umkamen, steht fest; wie aber jeder einzelne von ihnen umgekommen ist, wird sich wohl nie mit absoluter Sicherheit feststellen lassen, um so mehr als die Alten selbst nichts Genaueres gewusst zu haben scheinen. Der Charakter der Überlieferung ist ein derartiger, dass wiederum den verschiedenartigsten Vermutungen Tor und Tür geöffnet sind. Von dem Rechte Vermutungen auszusprechen, welches man den anderen Forschern zugebilligt hat, will auch ich im folgenden Gebrauch machen, und dabei zu den von mir im Vorwort angedeuteten Mitteln greifen. Wir wollen daher, soweit

---

<sup>97)</sup> W. Kolbe, Beiträge zur syrischen u. jüdischen Geschichte, 1926 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, N. F., Heft 10), S. 16 f. sagt zunächst, dass Antiochos „vor dem Frühjahr 246 gestorben sein muss“, behauptet aber dann, dass „die Todeszeit auf das Winterhalbjahr Oktober 247 bis April 246 festzulegen“ sei; in der Anm. 2 wirft er seinen Vorgängern vor, dass sie „unberechtigterweise das Datum für Antiochos' Tod mit einem julianischen Jahre angegeben“ haben. Kolbe selbst gibt richtig an, dass Ptolemaios III im Januar 246 den Thron bestiegen hat (am 25. Dios, der Dios entsprach aber im Jahre 247/6 dem Januar 246). Da nun — wie wir weiter unten sehen werden — diese Ereignisse erst nach dem Tode des Ptolemaios II stattgefunden haben können, so ist es klar, dass die Ermordung des Antiochos im Jahre 246 stattgefunden haben muss, das Ende des Jahres 247 mithin nicht in Frage kommen kann. Otto (S. 61) schliesst sich Kolbe an („im Winter 247/6“), auf S. 64, Anm. 4 aber teilt er mit, dass er „geneigt“ sei, den Tod des Antiochos „in den Beginn des Jahres 246 zu setzen“. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bezüglich der Fragen, die im 3. und 4. Kapitel meiner Abhandlung behandelt werden, darauf hinweisen, dass Berve (S. 264 ff.) sich vollständig Ottos Auffassungen angeschlossen hat; nur sein Urteil über Ptolemaios III lautet in manchen Beziehungen anders (vgl. III. Exkurs, Anm. 344).

dieses heute noch irgend möglich ist, festzustellen suchen, wie die einzelnen dunklen und rätselhaften Begebenheiten sich abgespielt haben könnten.

Da die Hochzeit im Jahre 252 stattfand, die Katastrophe aber im Jahre 246 erfolgte, sind Antiochos und Berenike im ganzen 6 Jahre verheiratet gewesen; dass nach einiger Zeit ein Sohn das Licht der Welt erblickte, haben wir oben gesehen. Nun wüssten wir natürlich gern, wie sich diese Ehe gestaltet hat, doch die Alten haben uns hinsichtlich dieser Frage leider nichts berichtet. Die Neueren aber glauben darüber einiges mehr zu wissen.

Unter Berufung auf Appian<sup>98)</sup> behaupten nämlich einige Forscher, die erste Ehe sei ein Liebesbund, die zweite dagegen eine Geiselheirat<sup>99)</sup> gewesen. Macurdy (S. 87 f.) schreibt: „He was attached to Laodice and his children, and married Berenice for the substantial advantages offered him by Philadelphus along with the bride. In a year<sup>100)</sup> he was weary of Berenice, though she bore him a son, and returned to Laodice at Ephesus while Berenice remained with her son at Antioch.“ Tarn (A. G., S. 356 f. und 375; tired von mir gesperrt) vermutet: „Antiochus... was in desperate need of money; and he may have been somewhat tired of his wife Laodike's imperious nature. Ptolemy bought him outright for a younger wife and a huge sum in cash down... the relationship of Syria to Egypt became a close one; and when Berenike bore Antiochos a son, the friendship of the two courts... seemed to be permanently assured... It was said, however, that

<sup>98)</sup> Appian, Syr. 65: δύο δὲ εἶχε (se. γυναῖδας). Λαοδίκην καὶ Βερενίκην, ἐξ ἑωυτοῦ τε καὶ ἐγγόης, τὴν μὲν Ἀχαιοῦ, τὴν δὲ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου θυγατέρα.

<sup>99)</sup> Vgl. z. B. Koch, S. 11 f. Strack (a. a. O., S. 85) sagt vorsichtiger: „Die Töchter sind schliesslich nicht viel anderes wie Geiseln, die für Innehaltung eines Vertrags gestellt werden“.

<sup>100)</sup> Auf S. 84 sagt Macurdy übrigens etwas ganz anderes: „After some years Antiochus tired of his new life returned to Laodice“. Da die im Text ausgeschriebene Stelle einige Seiten später (S. 87 f.) abgedruckt ist, hat die Verf. augenscheinlich ihre Meinung geändert oder den Text auf S. 84 ganz mechanisch niedergeschrieben; dass sie den Widerspruch nicht bemerkt und die Sache nicht zurechtgestellt hat, ist seltsam. Auf ähnliche Widersprüche der Verfasserin werde ich weiter unten aufmerksam machen. Auch Kahrstedt (Gnomon 1933, S. 279) schreibt: „Dabei finden wir aber auffallend oft Widersprüche oder doch verschiedene Urteile über denselben Punkt auf benachbarten Seiten“, und führt einige Beispiele an, die ich hier nicht berührt habe.

he was getting tired of his Egyptian wife and his Egyptian friends, and that his heart was really with Laodike“; letztere Notiz bringt er erst unter dem Jahre 247. Wie steht es nun mit diesen Vermutungen? Da wir verschiedene der damit zusammenhängenden Fragen schon oben behandelt haben, können wir uns hier zum Teil kurz fassen.

Zunächst möchte ich im allgemeinen darauf hinweisen, dass die von den Neueren gedeutete kurze und unklare Notiz des Appian, dessen hierauf bezügliche Quelle bzw. Quellen wir nicht kennen, ganz augenscheinlich ein Schluss ex eventu ist; da der Ausgang der ganzen Angelegenheit, wie wir sehen werden, aber selbst voller Rätsel ist, die geradezu unlösbar scheinen, ist m. E. jeder einfache, unbewiesene Rückschluss nicht nur nicht möglich, sondern direkt unstatthaft. Und nun wollen wir die einzelnen Punkte kurz durchgehen.

Woraus folgt, dass die erste Ehe ein Liebesbund war? Laodike war, wie wir oben (S. 37) sahen, Antiochos' Cousine (Beloch: „Vaterbruders Tochter“); mit ihr war es ihres Charakters wegen nicht leicht auszukommen; die Ehen der hellenistischen Könige waren alle oder jedenfalls fast alle politische Konvenienzheiraten, bei denen die Liebe — wenigstens beim Eingehen der Ehe — keine Rolle spielte. Die Behauptung, dass Antiochos die Laodike und ihre Kinder besonders gern gehabt habe, schwebt somit völlig in der Luft. Ausserdem wäre noch zu bedenken, dass er die Laodike — die doch offenbar sehr reich gewesen ist (vgl. oben S. 54 f.) — schwerlich verstossen und seine Kinder enterbt hätte, wenn wirklich einzig und allein nur die Ebbe in seiner Kasse ihn bewogen haben sollte die ausserordentlich reiche ägyptische Prinzessin Berenike zu heiraten. Ich habe allerdings ebenda darauf aufmerksam gemacht, dass Laodike weder sein lotteriges Leben noch die Kriegführung finanziert haben wird, sehe darin aber keinen Widerspruch mit meiner Auffassung. Wenn die Ehe wirklich ein Liebesbund gewesen wäre, so wären sowohl das lotterige Leben als auch die Knauserei der Laodike nicht gut erklärlich. Gardinenpredigten und Ehestreitigkeiten aller Art werden wohl an der Tagesordnung gewesen sein. Ein Liebesbund ist daher m. E. ausgeschlossen.

Nicht viel besser steht es mit der angeblichen „Geiselheirat“. Die nähere Erklärung, die Koch hinzufügt: „Berenike . . ., die mit

ihrer Person für die Ausführung des Friedensvertrages haften musste und als Mitgift die an Antiochos abgetretenen Gebiete erhielt“, ist m. E. ganz verkehrt. Wir haben oben (S. 45) gesehen, dass die Vermutung, Kilikien und Pamphylien seien dem Antiochos als „Mitgift“ zugefallen, nicht nur völlig in der Luft schwebt, sondern m. E. sicher falsch ist; davon, dass die abgetretenen westkleinasiatischen Städte zur Mitgift gehört hätten, kann auch keine Rede sein. Koch scheint sich ferner nicht klar gemacht zu haben, was man unter einer „Geiselheirat“ zu verstehen hätte. Wenn Ptolemaios in unserem Falle eine syrische Prinzessin geheiratet hätte, dann liesse sich die Sache einigermaßen verstehen. Aber wieso sollte die Berenike als „Geisel“ dienen? Antiochos hatte, wie wir sahen, den II. Syrischen Krieg nur begonnen, um das südliche Syrien und Phönikien zu erobern. Sein Plan war missglückt, denn er musste auf Grund des Friedensvertrages auf diese beiden Gebiete verzichten. Wofür also sollte die Berenike als „Geisel“ dienen? Nur für die „Ausführung des Friedensvertrages“? Ja, wovor fürchtete sich denn Antiochos? Hätte nicht eher Ptolemaios sich eine Geisel verschaffen müssen, da es ihm doch sehr daran liegen musste, dass Antiochos nicht wieder die beiden Gebiete angreift? Wir haben ferner oben (S. 36 ff.) gesehen, dass Antiochos selbst es war, der um die Hand der Berenike warb, und dass Ptolemaios seine kategorischen Bedingungen stellte bzw. diktierte, die Antiochos alle annahm: wieso verträgt sich dieses mit der Vorstellung von einer „Geiselheirat“? Auch Appians Ausdruck ἐξ ἐγγύης, auf den man sich beruft, beweist nicht die Richtigkeit solch einer Auslegung. Ganz abgesehen davon, dass die Worte ἐξ ἐρωτός τε καὶ ἐγγύης ganz wie eine einfache rhetorische Antithese aussehen, die nicht viel zu besagen hat — ist denn das Wort ἐγγύη nur so zu deuten, wie beispielsweise Koch es auffasst? Ἐγγύη hat bekanntlich eine doppelte Bedeutung: 1) verschiedene antike Schriftsteller gebrauchen dieses Wort = ἐγγύσις, bezeichnen damit also einen Vertrag zwischen dem Bewerber um ein weibliches Wesen und ihrem Vater bzw. dessen Stellvertreter, mithin den Abschluss eines Ehekontrakts, wobei zugleich auch die Festsetzung der Mitgift erfolgte; 2) Bürgschaft, die in weitem Umfange zur Sicherung der Erfüllung von Verträgen diente, zugleich aber selbst die Bedeutung eines zwischen den beiden Kontrahenten abgeschlossenen Vertrages hatte. In welchem Sinne könnte es nun hier von Appian gebraucht worden sein?

Wenn wir die erstere Bedeutung wählen, so würde Appian damit sagen, dass Antiochos die Berenike auf Grund eines Ehekontrakts, in dem zugleich auch die Mitgift fixiert worden war, geheiratet habe. In diesem Falle würden die Worte ἐξ ἐγγύης scheinbar die Andeutung involvieren, dass Antiochos die syrische Prinzessin Laodike, seine Cousine, ohne Ehekontrakt geheiratet hatte. Dass daran überhaupt nicht zu denken ist, liegt auf der Hand, denn es versteht sich von selbst, dass Achaïos, der Vater der Laodike, vor der Erteilung des Ehekonsenses mit seinem Nefen Antiochos verschiedenes stipuliert haben wird. Es bliebe daher nur übrig zu vermuten, Appian habe damit sagen wollen, dass Antiochos in die Laodike so verschossen gewesen sei, dass er auf den Ehekontrakt nebst Mitgift gar kein Gewicht gelegt habe, während damals, als er die Berenike heiratete, Ehekontrakt und Mitgift das einzig und allein ausschlaggebende Motiv gewesen seien. Auch diese Auffassung ist unhaltbar, denn einerseits soll ja — wie man heute allgemein annimmt — Antiochos angeblich überaus geldgierig gewesen sein, und andererseits erinnert diese angebliche Verschossenheit in die Laodike so stark an die bekannte Verschossenheit seines Vaters in die Stratonike, dass man die Antithese Appians, so aufgefasst, nur dann erklären könnte, wenn man annimmt, Appian habe Antiochos II mit seinem Vater Antiochos I verwechselt, denn dass Vater und Sohn gleich stark verschossen gewesen sein sollten, ist nicht gut denkbar. Solch eine Verwechslung war bei der bekannten Eigentümlichkeit der antiken Tradition, die Namen Ptolemaios, Seleukos, Antiochos usw. ohne jede nähere Bezeichnung anzuführen, sehr leicht möglich; bei Appian ist ausserdem bekanntlich nur zu vieles entstellt, missverstanden und nicht richtig. Wir sehen somit, dass die erste Bedeutung des Wortes ἐγγύη hier durchaus nicht in Frage kommen kann.

Was die zweite Bedeutung = „Bürgschaft“ betrifft, so sehe ich nicht ein, warum dieses Wort einzig und allein nur im Sinne einer „Geiselheirat“ aufgefasst werden könnte oder müsste. Ich habe allerdings an einem anderen Orte und in anderem Zusammenhange <sup>101)</sup> selbst von Geiseln gesprochen, aber da hatte es einen ganz anderen Sinn. Einige Pharaonen der 18. Dynastie heirateten bekanntlich asiatische Prinzessinnen; diese Verschwägerun-

---

<sup>101)</sup> Vgl. Pridik, Mut., S. 104 ff.



gen waren rein einseitiger Natur, denn der umgekehrte Fall, dass ein asiatischer König eine ägyptische Prinzessin heiratete, war absolut undenkbar. Diese Ehen mit asiatischen Prinzessinnen verfolgten nur politische Zwecke: „Den ägyptischen Pharaonen lag es daran, die Nordgrenzen ihrer asiatischen Besitzungen zu sichern; um diesen Zweck zu erreichen, schlossen sie mit den Königen von Mitanni, Babylonien usw. Freundschaftsbündnisse; diese Bündnisse wiederum suchten sie durch Verschwägerung zu festigen. Jene asiatischen Prinzessinnen wurden wohl, um den Asiaten Sand in die Augen zu streuen, in den Briefen als ‘Grosse Königliche Gattinnen’, als ‘Herrinnen von Ägypten’ bezeichnet — in Wirklichkeit waren sie aber weiter nichts als Geiseln, durch die man stets auf ihre Väter und Brüder einen Druck ausüben und sich gegen einen etwaigen Bundesbruch sichern konnte.“ Keine dieser asiatischen Prinzessinnen ist offizielle Königin von Ägypten geworden; nie hat ein Pharao solch einer Ehe mit einer asiatischen Prinzessin wegen seine offizielle Gattin verstossen und deren Kinder enterbt. Diese asiatischen Prinzessinnen waren nur Nebenfrauen bzw. Haremsdamen der Pharaonen. Trotz jener hochtönenden Titel haben die Asiaten doch die Wahrheit verspürt. Wenn sie sich trotzdem fügten, so lag dieses daran, dass Ägypten damals das grösste und mächtigste Reich der Welt war. Ausser den gewaltigen Machtmitteln der Pharaonen spielten eine entscheidende Rolle auch ihre weltbekannten Reichtümer, in erster Linie das Gold; daher die fortwährenden Betteleien um Gold; um aber dieses Gold zu erhalten, musste man entgegenkommend sein. So war es damals im alten pharaonischen Ägypten; dass man dort von „Geiselheiraten“ sprechen konnte, versteht sich von selbst. Wie könnte man aber dasselbe von unserem Fall behaupten? Beide Kontrahenten waren Könige von gleich mächtigen Reichen, und ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass absolut kein Grund vorlag, sich eine Geisel zu verschaffen, dass — wenn überhaupt irgendein Grund vorgelegen hätte, sich eine Geisel zu verschaffen — weit eher Ptolemaios dafür hätte Vorsorge treffen müssen. An eine „Geiselheirat“ ist hier mithin nicht zu denken. Die bekannte Heiratspolitik der hellenistischen Könige bestand darin, dass man, wenn man sich mit einem der Herrscher der anderen Königreiche verbündete, diesen Bund durch eine Verschwägerung zu stärken suchte, da man darin die sicherste Stütze des neuen Bundes erblickte. Keine dieser hellenistischen Bräute

ist Konkubine geworden, sondern immer regierende Königin, bzw. — wenn sie den Thronfolger heiratete — Thronfolgerin. Immer wurde in solch einem Falle die bisherige Gattin verstossen und deren Kinder wurden enterbt. Mit dem alten pharaonischen Ägypten lassen sich diese hellenistischen Eheangelegenheiten mithin nicht vergleichen, und an eine Geiselheirat ist somit überhaupt nicht zu denken. Man bedenke doch auch folgendes. Man spricht ganz allgemein vom grossen diplomatischen Geschick des Ptolemaios: sieht man denn nicht ein, dass Ptolemaios geradezu ein Stümper gewesen wäre, wenn er — im Falle dieser angeblichen „Geiselheirat“ — den Braten, wie man sagt, nicht gerochen hätte, sich hinters Licht hätte führen lassen, selbst die Hand zu einer „Geiselheirat“ seiner Tochter geboten hätte und obendrein noch eine ungeheuer grosse Mitgift ausgezahlt hätte? Wir sehen somit, dass an eine „Geiselheirat“ nie und nimmer zu denken ist. Will man also das Wort *ἐγγύη* = „Bürgschaft“ auffassen, so gibt es dazu nur eine einzige Möglichkeit: durch die Ehe der Berenike, durch diese *Verschwägerung* der beiden Kontrahenten, sollte der Friedens- und Bundesvertrag gestärkt, gesichert und nach Möglichkeit verewigt werden.

Appians Notiz ist somit, wie wir sahen, entweder ein ganz falscher Rückschluss oder eine rhetorische Antithese, die er sich so gedacht haben mag: die Ehe mit der Berenike war eine politische Konvenienzheirat, die Ehe mit der Laodike dagegen nicht. Da Appian, dieser Dilettant, sich nicht besser auszudrücken verstand, gebrauchte er bei der Berenike den Ausdruck *ἐξ ἐγγύης*, den man, wie gesagt, zur Not allenfalls noch gelten lassen könnte, trotz der Möglichkeit eines eventuellen Missverständnisses; bei der Laodike fiel ihm aber kein für die Antithese passender Ausdruck ein, und da wählte er kurzerhand die nichtssagenden Worte *ἐξ ἔρωτος*. Ein Liebesbund folgt mithin aus dieser kurzen und unklaren Notiz Appians keineswegs.

Noch seltsamer als die Ansicht, die Ehe mit der Laodike sei ein ausgesprochener Liebesbund gewesen, ist Macurdys weitere Behauptung: „In a year he was weary of Berenice, though she bore him a son, and returned to Laodice at Ephesus while Berenice remained with her son at Antioch“. Wie sie so etwas behaupten kann, ist mir unbegreiflich. Bei Hieronymus <sup>102)</sup> lesen

<sup>102)</sup> Hieronym., a. a. O.; über die Worte „*amore superatus*“ werden wir weiter unten zu reden haben.

wir ausdrücklich: „post multum temporis amore superatus Laodicen cum liberis suis reducit in regiam“. Die Worte des Hieronymus dürfen wir allerdings, wie wir oben gesehen haben, nicht alle auf die Goldwaage legen. Wenn er aber „post multum temporis“ schreibt, so müssen seine Quellen augenscheinlich nichts dem Widersprechendes enthalten haben. Wenn Macurdy etwas anderes zu behaupten wagt, so hätte sie Beweise für die Richtigkeit oder mindestens Möglichkeit einer gegenteiligen Behauptung beizubringen suchen müssen. Gelungen wäre es ihr allerdings nie und nimmer. Es ist doch sonnenklar, dass Antiochos, wenn er schon nach einem Jahre zu der Laodike reumütig zurückgekehrt wäre, damit sowohl den Friedensvertrag gefährdet als auch den Ehekontrakt gebrochen hätte. Es ist ja geradezu undenkbar, dass er es gewagt haben sollte den Ptolemaios II als *quantité négligeable* zu betrachten, auch konnte ihm ein neuer Krieg mit Ägypten durchaus nicht wünschenswert erscheinen. Nach Macurdy soll Antiochos ferner im Jahre 251 nach Ephesos gefahren sein, die Berenike mit ihrem Sohn soll er aber in Antiocheia, der Reichshauptstadt, gelassen haben. Sollen wir wirklich glauben, die Berenike habe von 251—246, also ganze 5 Jahre lang, allein in Antiocheia residiert? Blieb sie in Antiocheia, so war sie die regierende Königin. Was war aber dann diese 5 Jahre lang die Laodike? Nur Konkubine oder auch regierende Königin? Wie hätte Ptolemaios es zugelassen, dass seine Tochter so brüskiert wurde? Warum hören wir nichts von Schritten, die Ptolemaios in dieser Angelegenheit getan hätte? Hat Antiochos wirklich 5 Jahre lang in Ephesos residiert und von dort aus das grosse Reich regiert? Warum vergiftete ihn Laodike, wenn er wirklich reumütig zu ihr zurückgekehrt wäre und ganze 5 Jahre bei ihr zugebracht hätte? Wollte er denn nach 5 Jahren wieder reumütig zur Berenike zurückkehren? Wie man sieht, ist Macurdys Behauptung absolut unhaltbar <sup>103</sup>).

Wir sehen somit, dass alle Deutungen und Vermutungen der Neueren keineswegs stichhaltig sind. Sollen wir deshalb auch auf die Beantwortung der Frage, wie sich die Ehe der Berenike und

<sup>103</sup>) Die anderslautende Angabe der Verfasserin (vgl. bei mir oben Anm. 100) habe ich hier nicht berücksichtigt, da die dort besprochene Ansicht bei ihr etwas weiter unten abgedruckt ist, also wohl eine Meinungsänderung bedeutet; ausserdem deckt sich diese zuerst geäusserte Ansicht Macurdys mit der Auffassung anderer Forscher.

des Antiochos gestaltet haben mag, verzichten? Mir scheint es, dass wir einiges, wenn auch nur vermutungsweise, doch noch feststellen könnten. Den mutmasslichen Charakter der Berenike habe ich im I. Kapitel wenigstens andeutungsweise zu bestimmen gesucht. Dass eine Frau mit solch einem Charakter eine gute Ehefrau werden konnte bzw. musste, versteht sich so gut wie von selbst. Antiochos war, wie wir oben schon sahen, im Jahre der Eheschliessung noch ein junger Mann (er war 34 Jahre alt); nach alter makedonischer Sitte liebte er einen guten Trunk <sup>104</sup>), er mag auch, wie die meisten hellenistischen Könige, Liebschaften gehabt haben; durch besondere Energie hat er sich nie ausgezeichnet; im übrigen scheint er ein Mensch gewesen zu sein, mit dem es sich bei einigem guten Willen nicht schwer auskommen liess. Da Berenike wohl zu den Frauen gehörte, welche bei den Ausschreitungen des Gatten ein Auge zuzudrücken pflegen, so wird die Ehe der beiden sich aller Wahrscheinlichkeit nach gut gestellt haben. Antiochos, der von der herrschsüchtigen, ehrgeizigen und ränkevollen Laodike, seiner Cousine, bisher pantoffelt worden war, wird wohl mit der gutmütigen, nachsichtigen und liebevollen Berenike äusserst zufrieden gewesen sein, und die reiche Mitgift, die ihm durch sie zugefallen war, wird ihn wohl in die rosigste Laune versetzt haben. Die Geburt eines Sohnes wird die beiden Ehegatten augenscheinlich auch noch inniger aneinandergeknüpft haben. Beweisen lässt sich dieses alles allerdings nicht, aber ich glaube trotzdem, dass meine Auffassung der Wahrheit einigermassen nahekommen dürfte. Wer Liebe sät, der pflegt auch meistens Liebe zu ernten. Wir haben schon oben gesehen und werden es weiter unten noch sehen, dass der grösste Teil der Bevölkerung des Seleukidenreiches mit seinen Sympathien auf Seiten der Berenike, und nicht der Laodike, stand. Wäre Berenike eine schlechte Königin und lieblose Gattin gewesen, so liessen sich diese Sympathien, die

---

<sup>104</sup>) Die antike Nachricht (Phylarch bei Athen. X 51, p. 438 c, d), er sei ein gewaltiger Trunkenbold gewesen, wird von den meisten Neueren — wohl mit Recht — für eine böswillige Übertreibung gehalten. Diese Nachricht wird übrigens seit Niebuhr allgemein auf Antiochos II bezogen; bei Athen. lesen wir einfach „Antiochos“, welcher Antiochos aber gemeint sei, ist dort nicht angegeben. Berve S. 272 schreibt: „Antiochos II. Theos . . . ein kerniger Makedone, wenn auch ohne die herrscherliche Grösse seiner Vorgänger“.

einer Ägypterin entgegengebracht wurden, durchaus nicht erklären <sup>105)</sup>).

Wie kam es aber dann zur Katastrophe? Scheint die nicht mit dieser Auffassung im Widerspruch zu stehen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst die antike Überlieferung und die neueren Deutungen derselben etwas näher beleuchten, denn sonst könnte meine eigene Auffassung möglicherweise einigermaßen willkürlich erscheinen.

Wir beginnen mit dem Tode des Antiochos. Die Nachrichten der Alten <sup>106)</sup> sind wieder überaus kurz, ungenau und z. T. widerspruchsvoll. So berichtet uns Hieronymus: „post multum temporis amore superatus Laodicen cum liberis suis reducit in regiam. Quae metuens ambigui viri animum, ne Berenicen reduceret, virum per ministros veneno interfecit“. Appian sagt: „ἀλλὰ τόνδε μὲν τὸν θεὸν ἔκτεινε ἡ γυνὴ φαρμάκῳ . . . καὶ αὐτὸν ἔκτεινε Λαοδίκη, καὶ ἐπ' ἐρείδῳ Βερενίκην τε καὶ τὸ Βερενίκης βρέφος“. Phylarch erzählt, dass Laodike ihn getötet habe: „τὸν ἴδιον (sc. ἄνδρα) ἀποκτείνασα“; Plinius: „necato jam Antiocho“; Porphyrios: „erkrankte und verendete er zu Ephesos“; Eusebius sagt: „aegrotavit“; Polyän: „ἐτελεύτησε“; Justin kurz: „mortuo“. Nach Polyän bestimmt Antiochos bei seinem Tode den Seleukos, den ältesten Sohn der Laodike, zu seinem Nachfolger; ähnliches berichtet Justin. Plinius wiederum berichtet, Laodike habe, nachdem sie ihn hatte vergiften lassen, einen dem Toten sehr ähnlichen Mann namens Artemon die Rolle des kranken Königs spielen lassen, und dieser Pseudo-Antiochos habe dem Volke mitgeteilt, dass er den Seleukos zu seinem Nachfolger ernenne.

<sup>105)</sup> Otto (Philologus, N. F., Band 40, 1931, S. 416) spricht die Vermutung aus, dass „um die Wende der 50er und 60er Jahre die junge ptolemäische Königin mehr oder weniger das Regiment am Seleukidenhofe in der Hand gehabt zu haben scheint“. Diese Vermutung schwebt nicht nur völlig in der Luft, da es für sie nicht den geringsten Beweis gibt, sondern sie ist m. E. schon an und für sich ganz unhaltbar. Aus Berenikes Verhalten nach dem Tode ihres Gatten dürfen wir natürlich keinerlei Rückschlüsse ziehen, denn damals war sie die offizielle Regentin.

<sup>106)</sup> Hieronym., a. a. O.; Appian, Syr. 65; Polyæn. VIII 50; Plin. N. H. VII 12, § 53; Valer. Max. IX 10, Ext. 1; Eusebius I 251; Justin. 27, 1; Phylarch bei Athen. XIII 593 b (= Jacoby, F. G. H., II A, S. 167 f. und II C, S. 137, n. 24); Porphyrios (Jacoby, a. a. O. II B, S. 1215, 6).

Die neueren Gelehrten haben sich verschieden zu diesen dunklen Nachrichten gestellt. Man hat die Vermutung ausgesprochen, Antiochos sei allmählich der Berenike überdrüssig geworden, die alte Liebe zur Laodike sei nicht erloschen gewesen, reumütig sei er zu ihr nach Ephesos gekommen und habe alles wieder gut-machen wollen, sie hätten sich darauf versöhnt und Antiochos habe den Seleukos zu seinem Nachfolger bestimmt, die Laodike habe aber dann den Antiochos vergiftet bzw. vergiften lassen, da sie seiner nicht sicher gewesen sei und gefürchtet habe, er könne wieder einmal seine Meinung ändern. Beloch (IV 1, S. 673 f.) ist anderer Meinung. Er behauptet, Antiochos sei in Ephesos an einer Krankheit gestorben; der Sohn der Berenike sei noch ein Kind gewesen und das Reich hätte eine lange Vormundschaftsregierung nicht ertragen können; daher habe er die Laodike an sein Krankenlager gerufen und sterbend den Seleukos zum Nachfolger ernannt; für den noch nicht zwanzigjährigen Jüngling habe Laodike die Leitung der Geschäfte übernommen; der neue König habe in Kleinasien überall Anerkennung gefunden, nur die Hauptstadt Antiocheia, wo Berenike residierte, sei dieser zunächst treu geblieben; dort habe man erzählt, Laodike habe den Antiochos durch Gift aus dem Wege geräumt und seinen letzten Willen gefälscht; dieser Verdacht sei bei dem plötzlichen Tode des Königs ja auch sehr begreiflich gewesen. Ferguson (H. A., S. 195) ist der Meinung, Antiochos habe die Berenike verstossen: „Antiochus II on his deathbed repudiated his new wife Berenice, took back Laodice, whom he had divorced four years earlier, and left the crown to her and her son Seleucus, thus passing over the two-year-old boy whom his Egyptian queen had borne him“. Macurdy (S. 82 und 84) widerspricht sich wieder einmal, denn zuerst sagt sie: „Antiochus was perhaps poisoned by his repudiated wife after he had recalled her to live with him“, darauf aber lesen wir: „It was said that she poisoned him in fear that he might change his mind and return to Berenice, but this story is probably the Egyptian version of the event“; sie hat sich inzwischen (S. 82 u. 84!) augenscheinlich durch Belochs Zweifel beeinflussen lassen. Bei Bevan (Eg., S. 189) lesen wir: „Laodice induced Antiochus to come back to her at Ephesus, and then, after Antiochus suddenly died (not without some suspicion falling on Laodice), she sent her emissaries to Antioch to murder Berenice and her infant son“. Bouché-Leclercq (Sél. I, S. 92) behauptet, Antiochos habe nach dem Tode des Pto-

lemaios II die Laodike oft (!) in Ephesos besucht: „Antiochos se sentait délivré d'une surveillance qui lui avait longtemps pesé et libre d'essayer de quelque expédient pour concilier ses anciennes affections avec ses nouvelles obligations... Après avoir fait sans doute reconnaître officiellement ses droits d'épouse légitime et ceux de ses enfants, elle (d. h. Laodike) aurait jugé bon de rendre irrévocable cette espèce de testament en faisant empoisonner Antiochos.“ Früher (Lag. I, S. 246) schrieb er: „Il n'entendait sans doute pas se séparer de Bérénice, qui lui avait donné un fils et dont la dot était bonne à garder. La bigamie ne l'effrayait pas, et il comptait trouver un expédient quelconque pour réhabiliter sa famille délaissée sans rompre le mariage que lui avait imposé l'astucieuse politique du Lagide.“

Wie sollen wir uns nun zu diesen antiken Nachrichten und modernen Auffassungen stellen? Am zweckmässigsten und förderlichsten wird es wohl sein, wenn wir jede Frage, jedes Rätsel der Reihenfolge nach einzeln beleuchten und zu jeder Frage einzeln Stellung zu nehmen suchen, denn sonst könnte es scheinen, als ob wir zu den schon vorhandenen subjektiven Anschauungen nur eine neue, ebenso subjektive, hinzufügen.

Wir fragen zunächst, wann denn dieses alles geschehen ist. Das Jahr 246 steht fest. In diesem Jahre starb aber auch, wie wir wissen <sup>107)</sup>, Ptolemaios II und sein Sohn Ptolemaios III bestieg den Thron. Es erhebt sich daher natürlich die Frage, ob Ptolemaios II diese Katastrophe noch erlebt hat oder ob sie erst nach seinem Tode erfolgt ist <sup>108)</sup>. Ich habe schon oben (S. 74) in anderem Zusammenhange angedeutet, dass die geschilderten angeblichen Ereignisse, falls sie wirklich richtig rekonstruiert werden, sich unmöglich vor dem Tode des Ptolemaios II hätten ereignen können. Erst nach dem Tode desselben und nach der Thronbesteigung des jungen Ptolemaios III, der für die meisten Zeitgenossen ein noch fast völlig unbeschriebenes Blatt war, hätte allenfalls irgend jemand auf den Gedanken kommen können, nun sei der rechte Moment gekommen, wo man den unbequemen Heiratskontrakt brechen könne. Dass Ptolemaios III, der leibliche

<sup>107)</sup> Vgl. Beloch IV 2, S. 176: „etwa 26. Januar 246“. Vgl. oben S. 67, Anm. 97.

<sup>108)</sup> Wenn Polyän sogar den ganzen Rachezug dem Ptolemaios II zuschreibt, so verdient dieses selbstverständlich keinerlei Beachtung noch Widerlegung.

Bruder der Berenike, diesen Kontraktbruch und diese Morde zweifellos nicht ruhig hinnehmen würde, übersahen allerdings diejenigen, die in diese Schandtaten verwickelt waren. Das eine ist m. E. jedenfalls völlig klar, dass die Katastrophe nebst allem, was mit ihr zusammenhängt, sich erst nach dem Tode des Ptolemaios II ereignet haben kann, da man dieses vorher schwerlich gewagt hätte.

Die nächste Frage wäre die, w a r u m Antiochos nach Ephesos gefahren sein könnte <sup>109)</sup>. Hatte ihn die Laodike jetzt zu sich gerufen in der Hoffnung, dass es ihr gelingen könnte diesen charakterlosen Pantoffelhelden umzustimmen und einen Ehekontraktbruch durchzusetzen? Oder sehnte sich Antiochos selbst nach seiner ersten Gattin und wollte er eine Versöhnung zustandebringen? Wollte er selbst den Ehekontrakt brechen und die Thronfolge wieder umstossen? Oder war er zufällig einer anderen Angelegenheit wegen nach Ephesos gekommen, und da hätten sich dann die Ereignisse abgespielt?

Um diese Fragen plausibel beantworten zu können, müssen wir zunächst folgende Tatsache fest im Auge behalten: Antiochos hatte die Berenike mit ihrem Söhnchen, dem Kronprinzen, in der Hauptstadt Antiocheia belassen, und da blieb sie auch als anerkannte Königin nach dem Tode ihres Gatten. Der ägyptische Kriegsbericht, den wir weiter unten (Kap. 4) zu behandeln haben werden, zeigt uns ferner, dass Berenike von Antiocheia aus, wo sie herrschte, den Befehl erteilte, eine Flottenabteilung solle nach dem kilikischen Soloi fahren. Der Statthalter von Kilikien Aribazos, ein Parteigänger der Laodike, hatte nämlich 1500 Talente nach Ephesos zur Laodike zu schaffen versucht, die Einwohner von Soloi und die dortige Garnison hatten sich dem aber widersetzt, und Berenike sandte ihnen Hilfe. Diese Hilfsexpedition hatte Erfolg, der für Laodike bestimmte Geldtransport wurde erbeutet, Stadt und Burg von Soloi wurden dem Hilfskorps überliefert, und Aribazos, der geflohen war, wurde von den eingeborenen Bergbewohnern erschlagen; die beschlagnahmten Schätze wurden nach Seleukeia am Orontes, der Kopf des Aribazos nach Anti-

---

<sup>109)</sup> Wilamowitz, Hermes, S. 452: „Und vollends rätselhaft bleibt, was den Theos dazu ermunterte, von Berenike und Syrien fort sich nach Asien zu Laodike zu begeben, was den Umschwung seiner Familienpolitik und den Zusammenstoß mit Ägypten in sich schloss“.



ocheia gebracht und der Berenike übergeben. Wir ersehen hieraus, dass Berenike noch nach dem Tode ihres Gatten in Antiocheia residierte und herrschte. Aus dem allem folgt m. E. sonnenklar, dass Antiochos sie nicht verstossen und ihren Sohn nicht enterbt haben kann. Eine andere Möglichkeit, an die man vielleicht denken könnte und die darin bestehen würde, dass Antiochos, als er nach Kleinasien fuhr, sich mit Versöhnungsgedanken getragen habe, seiner Sache aber nicht sicher gewesen sei, sich auf alle Fälle nicht zwischen zwei Stühle habe setzen wollen, daher die Frage offen gelassen habe, nachher aber infolge seines Todes nicht mehr die Möglichkeit gehabt habe, diese Angelegenheit endgültig zu regeln, halte ich für völlig unwahrscheinlich. Ausgeschlossen ist ferner m. E. die Ansicht, dass Laodike es gewesen sei, die ihn aufgefordert hätte, er möge zu ihr nach Ephesos zurückkehren. Alles Gerede über die alte, nicht erloschene Liebe zur Laodike, und die Vermutung, Antiochos sei der Berenike, obgleich sie ihm einen Thronerben geschenkt hatte, allmählich überdrüssig geworden, ist m. E. sinnlos; letztere Vermutung kann sich nicht einmal auf irgendeinen antiken Bericht stützen, sie ist mithin völlig grundlos.

Ja — wird man vielleicht einwenden —, wie kam denn Antiochos auf den Gedanken nach Ephesos zu reisen? Die Quellen zur Geschichte der hellenistischen Zeit sind bekanntlich so ungenügend, dass wir darauf selbstverständlich keine ganz sichere Antwort zu geben vermögen und uns daher notgedrungen auf unsere Intuition verlassen müssen. Wir haben oben (S. 39) gesehen, dass es im grossen Seleukidenreiche bald hier bald dort gärte, dass sich Abfallsversuche und Unabhängigkeitsgelüste bemerkbar machten: da kann somit irgendeine derartige Begebenheit seine persönliche Anwesenheit dringend erfordert haben. Wir wissen ferner, dass des Antiochos Schwester Stratonike, welche, wie wir oben (S. 31 ff.) sahen, den makedonischen Thronfolger Demetrios geheiratet hatte, ungefähr 247 — also kurz vor diesen Ereignissen — den makedonischen Hof verlassen hatte und zu ihrem Bruder nach Asien zurückgekehrt war, da Demetrios eine neue Ehe zu schliessen gedachte <sup>110)</sup>. Der Grund ist nicht mehr feststellbar; man vermutet, Stratonike habe ihm keinen Sohn geschenkt. Dass die Gespannt-

---

<sup>110)</sup> Vgl. Tarn, A. G., S. 369 f. und Beloch IV 1, S. 619 und IV 2, S. 137 f.

heit der Beziehungen zwischen Antiochos und Antigonos Gonatas dadurch vergrößert wurde, versteht sich von selbst. Da nun Antigonos Gonatas, der Vater des Demetrios, der immer nicht nur nach der Seeherrschaft gestrebt, sondern auch die alten Ansprüche seines Hauses auf Kleinasien zur Geltung zu bringen gesucht hatte, jetzt nach dem neuen Zerwürfnis wieder Kleinasien irgendwo gefährlich werden konnte, wäre es wohl denkbar, dass Antiochos — entrüstet über den Schimpf, der seiner Schwester angetan worden war, und sich vielleicht mit Rachegeanken tragend — einen Besuch der am meisten gefährdeten Westküste Kleinasiens möglicherweise für notwendig hielt. Es liesse sich aber endlich m. E. noch eine ganz andere Erklärung finden, und die halte ich für ganz besonders wichtig. Ich habe oben hier und da unterstrichen, dass die Laodike ausserordentlich ehrgeizig, herrschsüchtig, ränkevoll und rachsüchtig war, und dass sie Ephesos, eine der ionischen Städte, nicht ohne besondere Absicht zu ihrer Residenz auserkoren hatte. Nun waren ganze 6 Jahre seit der Verstossung und der neuen Eheschliessung vergangen, das junge Ehepaar lebte immer noch zusammen, und ein Thronfolger hatte das Licht der Welt erblickt. Sollen wir wirklich annehmen, die Laodike habe sich allmählich ruhig in ihr Schicksal ergeben und habe ihre Hände in den Schooss gelegt? Das entspräche schon an und für sich nicht dem Charakter der Laodike. Wir müssen ferner berücksichtigen, dass gleich nach dem Tode des Antiochos der älteste Sohn der Laodike, Seleukos, angeblich überall — wie Beloch behauptet — in Kleinasien Anerkennung fand. Hätte sich so etwas im Handumdrehen erreichen lassen? Das kann ich mir nicht vorstellen. Es ist m. E. somit klar, dass Laodike auf alle Fälle schon längst ihre Vorkehrungen getroffen hatte. Wie sie das gemacht hat, werden wir natürlich mit Sicherheit nicht ergründen können, aber denken können wir uns doch mancherlei, und einiges davon lässt sich sogar durch indirekte Zeugnisse belegen. Wir haben oben (S. 63) gesehen, dass in vielen ionischen Städten <sup>111)</sup> zwei Parteien existierten — eine Ägypterpartei und eine Seleukidenpartei —, dass die Partei der Seleukiden z. B. mit dafür gesorgt hatte, dass Ephesos wieder unter Antiochos' Herrschaft kam, und dass Laodike auf die Sympathien dieser Seleukidenpartei

---

<sup>111)</sup> In verschiedenen Gebieten Kleinasiens mag es ähnliche Verhältnisse gegeben haben.

gerechnet hatte. Im Laufe der Zeit wird es der Laodike wohl gelungen sein, eine gewisse Zahl von Anhängern um sich zu scharen. Sie wird sich aber nicht damit begnügt haben, sondern mit Hilfe dieser Parteigänger ihre aufhetzende Werbearbeit allmählich über Kleinasien auszubreiten gesucht haben. Sie suchte durch ihre Sendboten überall der Bevölkerung klar zu machen, dass es für das grosse Seleukidenreich geradezu entwürdigend sei, dass sie, eine seleukidische Prinzessin und Königin, verstossen worden sei und eine fremdländische Prinzessin jetzt als Königin das Reich beherrsche, noch dazu eine Ägypterin, mithin traditionelle Feindin des Seleukidenreichs, die man daher mit glühendem Hasse verfolgen sollte. Dass diese Bestrebungen der Laodike z. T. Erfolg gehabt haben, beweist uns das, was wir oben (S. 79) über den Hochverrat des kilikischen Satrapen Aribazos berichtet haben. Ebenda sahen wir aber auch, dass das Gros der Bevölkerung königs- und königinnentreu geblieben war. Wir wissen ferner, dass in den Gebieten, die Ptolemaios auf Grund der Friedensparagraphen den Seleukiden hatte abtreten müssen, das seleukidische Regierungssystem bald unpopulär geworden war, denn die wirtschaftlichen und Seehandelsinteressen dieser Gebiete litten nicht wenig. So gärte es denn vielerorts in Kleinasien. Die rachsüchtige Laodike wird, so weit sie es vermochte, das Feuer gehörig geschürt haben, und sie wartete sicher mit Sehnsucht auf den Tag, an dem es ihr gelingen würde die verhasste Rivalin zu stürzen. Aber die Zeit verging und noch immer bot sich keine Gelegenheit dazu. Mit welchen Schwierigkeiten Laodike zu kämpfen gehabt hat, zeigt uns deutlich der Bericht des Phylarchos<sup>112)</sup> über eine Begebenheit, welche der Zeit bald nach dem Tode des Antiochos angehört. Wir ersehen aus demselben, dass es der Laodike trotz aller Versuche nicht gelungen war Sophron, den seleukidischen Kommandanten von Ephesos, auf ihre Seite zu ziehen. Zur Strafe dafür wollte ihn Laodike endlich umbringen lassen, Sophron wurde aber recht-

---

<sup>112)</sup> Jacoby, F. G. H. II C, S. 137 bemerkt, wahrscheinlich mit Recht, dass Droysens Annahme, Phylarch sei wohl die gemeinschaftliche Quelle für unsere Berichte, doch wohl mehr als „eine bare Möglichkeit“ sei; vgl. auch ebenda S. 133 f.: „für die 50 Jahre von Pyrrhos' Tod bis zum Beginn des Polybios ist er der massgebende Autor“. Wilamowitz urteilt anders (Hermes, S. 449, Anm. 1.): er findet, dass Droysens Vermutung „ansprechend“ sei, „aber mit einer baren Möglichkeit ist nichts geholfen“. Über Phylarch vgl. unten Beilage 1.

zeitig von einer gewissen Danae gewarnt. Diese Danae, die einst seine Geliebte gewesen war <sup>113)</sup>, war eine Vertraute der Laodike, vor der letztere keine Geheimnisse hatte. Als nun Laodike nach dem Tode des Antiochos den Sophron nochmals zu sich beschied, um zum letzten Male die Alternative zu stellen, bat er sich zwei Tage Bedenkzeit aus und floh noch in derselben Nacht nach Ephesos. Die Unterredung muss also irgendwo anders stattgefunden haben <sup>114)</sup>. Die Epheser Garnison hielt treu zu ihm, und er war somit gerettet; die arme Danae aber hat ihre Tat mit dem Tode büßen müssen, denn die rachsüchtige Laodike liess sie von einem Abhang hinunterstürzen. Wir sehen somit, dass Sophron der Berenike treu geblieben war; er hat sich auch später ihrem Bruder Ptolemaios angeschlossen. Wir sehen aber auch andererseits, dass nicht einmal der Statthalter von Ephesos sich der Laodike angeschlossen hatte und die Garnison auf seiner Seite war. Die Wut der Laodike lässt sich somit leicht begreifen: wenn die Dinge so weitergingen, war sie augenscheinlich noch weit von ihrem Ziele entfernt.

<sup>113)</sup> Beloch (IV 1, S. 420 und IV 2, S. 517) hält die Danae für die „Gattin“ des Sophron. Davon lesen wir bei Phylarch nichts. Es ist auch kaum glaublich, dass die Danae, die dem Sophron das Leben rettete, wenn sie wirklich Gattin des Sophron gewesen wäre, zu gleicher Zeit vertraute „Hofdame“ der Laodike gewesen wäre, vor der letztere keinerlei Geheimnisse gehabt hätte: wie konnte die Gattin eines treuen und gewissenhaften Statthalters die rechte Hand der ränkevollen Intrigantin Laodike sein!

<sup>114)</sup> Ernst Meyer, S. 83 nimmt an, dass Laodikes Hauptquartier sich damals nicht mehr in Ephesos, sondern „offenbar im Innern des Landes, wohl Sardes“ befunden habe. Das dürfte stimmen, denn Strategie der Satrapie Sardes war damals Laodikes Bruder Alexandros. Wenn Meyer aber glaubt, dass Ephesos damals schon ptolemäisch gewesen sein könnte, so irrt er sich sicher, denn Ephesos ist erst etwas später — was Meyer selbst übrigens auch für möglich erklärt — von Sophron den Ptolemäern überliefert worden. Wie hätte Phylarch den Sophron als Kommandanten von Ephesos bezeichnen können, wenn Ephesos damals schon den Ptolemäern gehört hätte; wie hätte Laodike ihn andererseits zu sich beordern können, wenn er Kommandant einer ptolemäischen Stadt gewesen wäre? Laodike hatte augenscheinlich Ephesos, ihre bisherige Residenz, verlassen, weil sie sich da an der Küste nicht mehr sicher fühlte, und weil sowohl die Epheser Garnison als auch ein Teil der Einwohner dieser Stadt ihr keine Sympathien entgegenbrachten. Ausserdem ist im ägyptischen Kriegsbericht gesagt, dass Aribazos (vgl. oben S. 79) das Geld *διενοείτο αποστέλλειν εἰς Ἐφεσον τοῖς περὶ τὴν Λαοδικην*: das wäre in diesem Bericht nicht gesagt worden, wenn Ephesos damals schon Ägypten gehört hätte. Über Alexandros vgl. Porphyrios (Jacoby, F. G. H. II B, S. 1216, 8).

Da half ihr mit einem Male unverhoffterweise ein Umstand, der bisher vielleicht ausserhalb des Kreises ihrer Berechnungen gelegen hatte: Antiochos selbst kam nach Ephesos. Nicht etwa aus einem der Gründe, die von anderen Forschern vorgebracht worden sind, sondern aus einem ganz anderen Veranlassungsgrunde. Dass Antiochos von dieser geheimen aufrührerischen Bewegung, von allen diesen Machenschaften und Intrigen der Laodike nichts gewusst, nichts gehört haben sollte, ist m. E. nicht gut denkbar: irgendeiner seiner Statthalter wird ihm wohl geheime Berichte gesandt haben, so z. B. dieser Sophron, der Kommandant von Ephesos, der Residenz der Laodike. Man könnte, nebenbei gesagt, auf den Gedanken kommen, ob nicht Antiochos, als er notgedrungen der Laodike die Erlaubnis erteilt hatte, sich in Ephesos niederzulassen, das Kommando in Ephesos einem ganz besonders treuen und zuverlässigen Manne übergeben hatte. Auch von der treu gebliebenen kleinasiatischen Bevölkerung mag übrigens manch einer dafür gesorgt haben, dass solches dem Antiochos zu Ohren komme. Dem Antiochos kann dieses nicht gleichgültig erschienen sein, um so mehr als Ionien für die Seleukiden keine *quantité négligeable* war<sup>115</sup>). Aber Antiochos war bekanntlich nicht energischer Natur und kein Monarch, der seiner Aufgabe wirklich gewachsen gewesen wäre; er mag manches auf die leichte Achsel genommen haben, und soll ausserdem die Regierungsgeschäfte oft seinen Ministern überlassen haben; auch wird er sich möglicherweise vor Unterhandlungen mit der herrschsüchtigen und energischen Laodike einigermaßen gescheut haben. In diesen hellenistischen Zeiten, in welchen ein Menschenleben so wenig galt, wäre es das einfachste und sicherste Mittel gewesen, die Laodike entweder in sichere Haft zu nehmen oder — noch besser — sie beseitigen zu lassen; aber davor schreckte er wohl aus verschiedenen Gründen auch zurück. Als aber die Dinge, wie es schien, eine immer gefährlichere Wendung zu nehmen begannen, da beschloss dieser Pantoffelheld nach langem Zögern endlich, persönlich nach Ephesos zu reisen. Sollte er wirklich gehofft haben, es könnte ihm gelingen die Laodike umzustimmen, sie eines Besseren zu belehren, sie irgendwie zu erkaufen? Nun, wie dem auch sei und welcher dieser drei Gründe im einzelnen — oder viel-

<sup>115</sup>) Vgl. Tarn, H. C., S. 117: „The Seleucid empire possessed three separate nervecentres, Ionia, Northern Syria and Babylonia; all else was secondary“.

leicht alle drei zusammen — ihm die Reise nach Ephesos nahegelegt haben mag, Tatsache ist, dass er infolge dieser Reise seine Treue zu Berenike und ihrem Kinde durch den Untergang dieser ganzen Familie besiegelte.

Wie steht es nun mit dieser Katastrophe? Die neueren Forscher haben, wie wir oben (S. 77 f.) sahen, die verschiedensten Vermutungen ausgesprochen. Dem allen gegenüber möchte ich folgendes feststellen. Die Nachricht, Laodike habe ihren Mann vergiftet bzw. vergiften lassen, geht — wie augenscheinlich alle einschlägigen Nachrichten — auf Phylarch zurück<sup>116</sup>). Wenn die Ausdrücke der antiken Berichterstatter scheinbar etwas auseinandergehen<sup>117</sup>), so beweist dieses absolut nichts, denn bei diesen Kürzern bedeuten *veneno interfecit*, *ἔκτεινε φαρμάκῳ*, *aegrotavit*, *ἐτελεύτησε*, *necato jam Antiocho, mortuo*<sup>118</sup>), *τὸν ἴδιον* (sc. *ἄνδρα*) *ἀποκτείνασα* im Grunde genommen ein und dasselbe. Dass bei Phylarch, wenn er *τὸν ἴδιον ἀποκτείνασα* sagt, das Wort *φαρμάκῳ* fehlt, besagt nichts, denn Athenaeus, bei dem wir dieses Phylarchfragment finden, hat nur die Danaeepisode ausgeschrieben, die vorhergehende Ermordung des Antiochos aber nicht, und da war sicher das Nähere darüber berichtet und das Wort *φαρμάκῳ*, das wir bei Appian lesen, ausgesprochen. Ich möchte aber noch folgendes unterstreichen. Phylarch berichtet uns, dass Danae, als sie zur Hinrichtung geführt wurde, gesagt haben soll, sie wundere sich nicht darüber, dass die Mehrzahl der Menschen nicht an die Götter glaube, denn sie (Danae), die den Sophron gerettet habe, erhalte dafür von der Gottheit solch einen Lohn, Laodike dagegen, die ihren eigenen Mann umgebracht habe, genieße grosse Ehren. Diese Worte der Danae sind sehr bezeichnend. Wir sahen schon oben, dass die Danae eine intime Vertraute der Laodike war, vor der letztere keinerlei Geheimnisse hatte: sie muss also alles Nähere über die Ermordung des Antiochos genau gewusst haben<sup>119</sup>).

<sup>116</sup>) Vgl. oben S. 82, Anm. 112 und weiter unten Beilage 1.

<sup>117</sup>) Vgl. oben S. 77 den Text zu Anm. 106.

<sup>118</sup>) Justins Worte „*Mortuo Syriae rege Antiocho*“ befinden sich am Anfange eines neuen Buches (27, 1); die Ermordung des Antiochos, die Trogus Pompeius am Schlusse des 26. Buches (vgl. Prologus libri 26: „*Ut mortuo rege Antiocho filius eius Seleucus Callinicus regnum acceperit*“) sicher berichtet haben wird, hat Justin nicht exzerpiert.

<sup>119</sup>) Wilamowitz (Hermes, S. 450) sagt auch, dass Danae der Laodike die „Ermordung des Theos“ vorwerfe und dass dieser Vorwurf „sich nicht mit gleicher Entschiedenheit verwerfen lasse“.

Wenn wir bei Eusebius „aegrotavit“ und bei Porphyrios „erkrankte und verendete er zu Ephesos“ lesen, so folgt daraus keineswegs die Möglichkeit der Ansicht von Beloch. Wie hätte ein Mann, der — wie Beloch selbst sagt — „erst ein Vierziger“ war, in Ephesos plötzlich (ohne Angabe der Ursache) lebensgefährlich erkranken können, das Herannahen seines Endes gefühlt haben, usw.? Da der Bericht Phylarchs über die Ermordung des Antiochos, wie gesagt, leider nicht erhalten ist, können wir nicht mehr feststellen, ob die von Eusebius und Porphyrios gebrauchten Ausdrücke sich nicht vielleicht so erklären lassen, dass das Gift nicht sofort tödlich wirkte. Es liesse sich sogar denken, dass Laodike absichtlich ein Gift wählte, das nicht sofort tödlich wirkte, sondern des Königs Ende, wenn auch absolut sicher, so doch mit einer kurzen Verzögerung herbeiführte: auf solch eine Weise konnte der König für krank ausgegeben werden, und das Verbrechen wurde dadurch verdeckt. Die Komödie, die — wie wir sahen — der dem verstorbenen Antiochos sehr ähnliche Artemon auf den Wunsch der Laodike spielte, könnte möglicherweise auch mit einem ganz kurzen Krankenlager des Antiochos in Einklang gebracht werden; notwendig ist dieses aber keinesfalls, denn Artemon hätte sich ebensogut statt des jäh verstorbenen Königs ins angebliche Krankenbett legen und dort seine Rolle spielen können. An der Vergiftung des Antiochos ist m. E. jedenfalls nicht zu zweifeln<sup>120)</sup>.

Was war aber dieser Ermordung des Antiochos vorhergegangen? Dass mindestens eine wichtige und entscheidende Unterhandlung zwischen Antiochos und Laodike stattgefunden haben muss, versteht sich dermaßen von selbst, dass jeder Versuch einer Beweisführung hier fehl am Orte wäre; man könnte aber selbstverständlich auch an mehrere Gespräche unter vier Augen denken, denn sowohl Antiochos als auch Laodike werden die Hoffnung nicht aufgegeben haben, dass es ihnen vielleicht doch noch gelingen könnte den andern umzustimmen. Dass Antiochos nichts erreicht

---

<sup>120)</sup> Otto, S. 61 behauptet, Berenike habe, um den Seleukos unmöglich zu machen, sofort damals die Lüge von der Vergiftung und der Testamentsfälschung verbreiten lassen. In der Anm. 5 aber schreibt er: „Auch ich glaube nicht an die Richtigkeit der Angabe, Laodike habe ihren Gatten umgebracht, wenn sie sich auch nicht als geradezu unmöglich erweisen lässt“. Tarn, C. A. H., S. 716: „but the story that Antiochus on his death-bed was reconciled to her and named Seleucus as his successor, though possible, reads like propaganda“.

hat, können wir wohl als sicher annehmen. Laodike ihrerseits, als sie einsah, dass Antiochos von seiner Berenike und deren Kinde nicht lassen wolle, beschloss ihn umzubringen, denn zurückkehren durfte er auf keinen Fall zu seiner Berenike; die Beseitigung der verhassten Rivalin und deren Sohnes wäre ausserdem kaum oder jedenfalls viel schwerer auszuführen gewesen, solange Antiochos noch am Leben war. Dass Antiochos eingewilligt haben sollte, wenigstens ihren Sohn Seleukos zum Thronfolger zu ernennen, halte ich für völlig ausgeschlossen. So kam es denn zu der Vergiftung des Antiochos.

Ob die von Artemon gespielte Komödie, die Beloch für eine „alberne Geschichte“ hält, wirklich stattgefunden hat, können wir nicht mehr mit Sicherheit feststellen. An und für sich wäre sie nicht nur denkbar, sondern sogar im höchsten Grade wahrscheinlich, denn Laodike muss doch gesucht haben ihre Lage dadurch zu stärken und zu festigen, dass sie sich darauf berufen konnte, Antiochos selbst habe, wie Augen- und Ohrenzeugen es bestätigen könnten, den Seleukos zu seinem Nachfolger ernannt; und dazu gab es als einziges Mittel nur dasjenige, das sie angewandt haben soll<sup>121)</sup>. Von Plotina, der Gemahlin des Trajan, wurde bekanntlich bezüglich der Thronfolge Hadrians auch behauptet, sie habe nach dem Tode Trajans den Adoptivpakt, demzufolge Hadrian von Trajan adoptiert worden sein sollte, angeblich gefälscht und aus dem Grunde den Tod ihres Gatten einige Tage verheimlicht<sup>122)</sup>. Was aber unseren Fall betrifft, so könnte uns der Umstand etwas stutzig machen, dass nach den antiken Berichten solch eine Unterschiebung dreimal unmittelbar hintereinander stattgefunden haben soll: 1) unser Fall; 2) der Sohn der Berenike wird umgebracht und die Mörder schieben einen Knaben, der diesem Sohne gleicht, unter, so dass die Mutter, wie wir sehen werden, hofft, er sei noch am Leben; 3) Berenike selbst wird ermordet, drei Hofdamen der

---

<sup>121)</sup> Überraschende Ähnlichkeiten hat es bekanntlich zu allen Zeiten gegeben. Ich erinnere beispielsweise — um beim Altertum und dem hellenistischen Zeitalter zu bleiben — an den Abenteurer Balas, der dem Antiochos V Eupator, dem Sohn des Antiochos IV Epiphanes, so ausserordentlich ähnlich gewesen sein soll, dass er sich für einen Sohn des Antiochos IV ausgab und mit Hilfe des Ptolemaios VI Philometor König des Seleukidenreiches wurde (Alexandros Balas).

<sup>122)</sup> Dieses ist übrigens infolge des Widerspruchs unserer Quellen eine heute wohl kaum lösbare Streitfrage.



Berenike (Panariste, Mania und Gethosyne) aber verstecken den Leichnam, erklären, die Königin sei nur verwundet, eine Hofdame legt sich ins Krankenbett und die anderen pflegen die angeblich verwundete Königin. Ist es nun denkbar, dass dieses dreimal hintereinander geschehen sei? Auf den ersten Blick könnte dieses dreimalige Verheimlichen des Todes höchst verdächtig erscheinen<sup>123</sup>), um so mehr als dieses im ersten und zweiten Falle von der Laodike bzw. ihrer Partei, im dritten Falle von der Partei der Berenike ausgegangen sein soll. Sollten beide Parteien zu ein und demselben Mittel gegriffen haben? Ich gebe es zu, dass dieses Zusammentreffen die Glaubwürdigkeit der Berichte etwas fraglich erscheinen lassen könnte. Wenn wir aber den zweiten und dritten Bericht — wie wir es weiter unten zu tun haben werden — genauer prüfen, so fallen diese Bedenken weg, jedenfalls in einer Beziehung vollständig: der Tod des Sohnes der Berenike und der Tod der Berenike selbst sind ganz sicher verheimlicht worden. Ob im zweiten und dritten Falle eine Unterschiebung stattgefunden hat, lässt sich natürlich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Wenn wir aber berücksichtigen, dass im zweiten Falle die Laodike dahinter steckte, und das von ihr angewandte Mittel, das sich schon einmal gut bewährt hatte, nochmals von ihren geheimen Sendboten verwandt wurde, zumal sie, wie wir sehen werden, anders der Berenike nicht habhaft werden zu können glaubten, so bleibt nichts Bedenkliches übrig. Andererseits ist es völlig klar, dass im dritten Falle der Tod der Berenike unbedingt verheimlicht werden musste, damit die Stimmung der Bevölkerung von Antiocheia, die bisher der Berenike treu geblieben war, nicht umschlage und auf solche Weise die Operationen des Ptolemaios III gefährdet würden; dieses wird auch durch den ägyptischen Kriegsbericht, wie wir sehen werden, bestätigt. Wollte man aber den Tod der Berenike verheimlichen, so blieb kein anderes Mittel übrig, denn Berenike hatte sich bisher offen gezeigt und nun hätte man sie überall vermisst; sagte und glaubte man, dass sie verwundet sei, das Bett hüten müsse und die Hofdamen sie pflegten, so konnte

---

<sup>123</sup>) R o o s, *Mnemosyne* 51 (1923), S. 274 ff. verwirft alle drei Unterschiebungen. M e l b e r, *Jahrb. f. class. Philol., Suppl.* 14 (1885), S. 657 hielt die erste Unterschiebung vielleicht für richtig, die zweite und dritte ist nach ihm aber „ein albernes Gefasel“.

ihr plötzliches Verschwinden nicht weiter auffallen <sup>124</sup>). Wir sehen somit, dass in allen drei Fällen die Erklärung dieser Begebenheiten keinerlei besondere Schwierigkeiten bietet. Beloch (IV 1, S. 675, Anm. 2) sagt, diese Berichte seien „romanhaft ausgeschmückt“. Das kann ich nicht finden: das wirkliche Leben ist bekanntlich oft viel romanhafter als die Phantasie des geschicktesten Verfassers von Sensationsgeschichten.

Nachdem der Laodike die Beseitigung ihres widerspenstigen einstigen Gatten geglückt war, blieben ihr zur Erreichung ihres Zieles noch zwei Aufgaben übrig: die Sicherstellung der Anerkennung ihres Sohnes Seleukos im ganzen Seleukidenreiche und die endgültige Beseitigung der verhassten Rivalin Berenike nebst ihrem kleinen Sohne, dem bisherigen offiziellen Thronfolger.

Zunächst galt es die erste dieser Aufgaben zu erledigen, denn Laodike musste sich doch vor allem eine Basis für ihre weiteren Pläne schaffen. Ich sage — Laodike, denn wenn sie auch offiziell überall bekanntmachen liess, Antiochos habe vor seinem Tode den Seleukos zu seinem Nachfolger ernannt, so wollte sie — die infolge des Todes ihres einstigen Gatten selbst nicht mehr Königin werden konnte — wenigstens als Königinmutter die Zügel der Regierung in ihrer Hand behalten. Dass sie nach allgemeiner Auffassung ihre Nase damals überall gehabt hat, geht auch daraus hervor, dass der Krieg zwischen Syrien und Ägypten, der nun ausbrach, bekanntlich als *ὁ Λαοδίκειος πόλεμος* bezeichnet wurde. Beloch <sup>125</sup>) — der, wie wir weiter unten sehen werden, für die Ehre und den Ruf der Laodike eine Lanze zu brechen gesucht hat — fasst die Sache viel harmloser auf: „Für den noch nicht zwanzigjährigen Jüngling übernahm zunächst die Königinmutter Laodike die Leitung der Geschäfte“; von Seleukos sagt er, dass er

<sup>124</sup>) Vgl. Holleaux, B. C. H., S. 342, n. 4: „Le fond seul, c'est à dire la substitution par les caméristes de Bérénice d'une femme vivante à la reine défunte, en peut être tenu pour authentique“.

<sup>125</sup>) Beloch IV, 1, S. 674; vgl. auch IV 2, S. 200 f.; ebenso urteilt Koch, S. 23, Anm. 42. Otto (S. 50, Anm. 2) dagegen behauptet mit Recht, dass für die Minderjährigkeit des Seleukos in dieser Zeit auch nicht der geringste Beweis vorliege, und dass es daher vom staatsrechtlichen Standpunkt aus nicht richtig sei anzunehmen, die Laodike habe anfänglich für ihre Söhne regiert. „Aus der Bezeichnung des Krieges als *Λαοδίκειος πόλεμος* und aus dem sonstigen Hervortreten der Laodike ergibt sich nur, dass sie an der Entfesselung und Führung des Krieges entscheidenden Anteil gehabt hat.“

„246 noch kaum erwachsen war“ und dass er „nicht wohl nach 265 geboren sein kann“. Ganz abgesehen davon, dass er in letzterem Falle schon 19 Jahre alt gewesen sein könnte — wie reimt sich mit dieser Auffassung Belochs zusammen einerseits die sofortige energische Kriegführung des Seleukos und andererseits Belochs eigene Worte <sup>126)</sup>: „Die Königin-Mutter Laodike konnte es nicht ertragen, dass die Erfolge ihres Sohnes sie an die zweite Stelle gedrängt hatten; jetzt hielt sie den Augenblick für gekommen, einen Teil ihres alten Einflusses zurückzugewinnen. Sie erhob also die Forderung, das ihr zweiter Sohn Antiochos, ein Knabe von 14 Jahren, als Mitregent anerkannt würde; und zwar sollte er die Herrschaft über Asien diesseits des Tauros erhalten, unter der Oberherrschaft des Bruders . . . Natürlich musste dann die Regierung über diese Gebiete, bis Antiochos herangewachsen war, Laodike zufallen“? Laodike trägt bekanntlich auch die Schuld an dem zwischen ihren beiden Söhnen ausgebrochenen Bruderkriege. Die Ernennung des ältesten Sohnes Seleukos zum Könige des Seleukidenreiches war nur das Feigenblatt, mit welchem sie ihre geheimen Pläne zu verdecken suchte.

Was die Proklamierung des Seleukos zum Könige betrifft, so sagt Beloch (a. a. O.) apodiktisch: „Der neue König fand in Kleinasien überall Anerkennung“. Das stimmt aber keineswegs. Wir haben oben (S. 83, Anm. 114) gesehen, dass Laodike ihr Hauptquartier aus Ephesos augenscheinlich nach Sardes verlegt hatte, wo ihr Bruder Alexandros Stratege der Satrapie Sardes war. Dieser Bruder konnte ihr natürlich bei der Durchführung ihrer Massregeln nicht wenig behilflich sein; dass er aber „Kleinasien militärisch beherrschte“, wie Beloch (IV 1, S. 679) behauptet, ist m. E. direkt falsch. Trotz der Geringfügigkeit unserer Quellen lässt sich dieses noch heute beweisen. Wir sahen oben (S. 82 f.), dass der Kommandant von Ephesos Sophron nicht ein Parteigänger der Laodike war, und dass sowohl die Epheser Garnison als augenscheinlich auch ein grosser Teil der Einwohner von Ephesos treu zu ihm und zur Königin Berenike hielt. Wir haben ebenso gesehen (S. 79), dass wohl der Statthalter von Kilikien Aribazos

<sup>126)</sup> Beloch IV 1, S. 679. Niese II, S. 154 fasst die Sache anders auf: „Es scheint, dass Laodike bei dem Ausbruch des Bruderkrieges die treibende Kraft war. Vielleicht war der Waffenstillstand mit Ptolemaios ihren Absichten zuwider, so dass sie sich ganz von ihrem älteren Sohne abwandte und den jüngeren erhob, um jenen zu verdrängen.“

ein Parteigänger der Laodike war, die Garnison und die Einwohner von Soloi und die ganze kilikische Bevölkerung dagegen Anhänger der Berenike waren, dass Berenike ihnen Hilfe sandte, dass der Geldtransport von 1500 Talenten, der für die Laodike bestimmt war, erbeutet wurde, dass Stadt und Burg von Soloi dem Hilfskorps überliefert wurden, dass Aribazos auf der Flucht von eingeborenen Bergbewohnern erschlagen wurde, und dass die beschlagnahmten Schätze und der Kopf des Aribazos der Berenike zugestellt wurden. Wir wissen ferner, dass die grossen und schnellen Erfolge des Ptolemaios III im sog. III. Syrischen Kriege sich in erster Linie dadurch erklären, dass das Gros der Bevölkerung des Seleukidenreiches mit seinen Sympathien nicht auf seiten der syrischen Prinzessin Laodike, der Exkönigin, sondern auf seiten der ägyptischen Prinzessin Berenike, der offiziellen Königin, stand <sup>127</sup>). Und was speziell Kleinasien anbetrifft, so fielen ebenso leicht und ebenso im Handumdrehen nicht nur die Südküste, sondern auch die Westküste und die Hellespontische Küste nebst den Inseln Samos, Lesbos usw., ja sogar die Südküste Thrakiens dem Ptolemaios III zu. Auch hier überall erklärt sich dieses — ausser durch die oben (S. 82) angedeuteten wirtschaftlichen und Seehandelsinteressen — durch die Sympathien, welche das Gros der Bevölkerung der Berenike entgegenbrachte <sup>128</sup>): die Befehle der Laodike und der von ihr geschaffenen Nationalpartei wurden grösstenteils überhaupt nicht beachtet, und nur Smyrna scheint — soweit wir überhaupt urteilen können — ihr treu geblieben zu sein. Das sind allerdings nur wenige Beispiele, die ich anzuführen vermag. Wenn wir aber berücksichtigen, wie heillos zertrümmert unsere historiographische Überlieferung jener Zeit ist, und wie es nur einige wenige, zufällig gefundene, Inschriften und Papyri sind, die uns notdürftig über die damaligen Begebenheiten und Zustände orientieren, so müssen wir m. E. feststellen, dass die von mir beigebrachten Beispiele überaus vielsagend sind. Wie Beloch demgegenüber behaupten kann, der neue König habe überall in Kleinasien Anerkennung gefunden, und dass der Bruder der Laodike Kleinasien militärisch beherrscht habe, begreife ich einfach nicht.

<sup>127</sup>) Hieraus sieht man, wie grundfalsch Bevan's Behauptung ist (Sel. I, S. 181): „In the kingdom itself Laodice, the old Queen, was the stronger; Berenice had at her back the might of Egypt“.

<sup>128</sup>) Ebenso urteilt Otto, S. 58.

Laodike kam allmählich zu der Überzeugung, dass alle ihre Bemühungen, ihre Massnahmen, ihre Machinationen völlig fruchtlos bleiben würden, solange die verhasste Rivalin nebst ihrem Sohne nicht auf den Thron verzichtet hatte. Daran war aber, wie sie es einsah, überhaupt nicht zu denken; ja, Berenike hatte sogar ihren Bruder um Hilfe gebeten und diese Hilfe war sofort zugesagt worden. Da Nordsyrien und vor allem die Hauptstadt Antiocheia treu zur Berenike hielten und alle ihre Anordnungen strikt befolgten, da eine propagandistische Agitation in diesem Gebiete fürs erste ganz aussichtslos erschien, und da Berenike der Laodike sogar in Kleinasien, wie wir sahen, entgegenwirkte, beschloss Laodike zum bewährten und sicheren äussersten Mittel zu greifen — zur Ermordung der Berenike und deren Sohnes. Leicht war dieses allerdings nicht durchzuführen, denn die Bevölkerung jenes Gebiets hielt, wie gesagt, treu zur Berenike, und ob die wenigen Parteigenossen, die Laodike von früheren Zeiten her in diesem Gebiete besessen haben mag, bereit sein würden sich an der offiziellen Regentin und deren Sohne, dem unmündigen offiziellen Könige, zu vergreifen, stand auch nicht fest; ja, das Gerücht, Laodike habe den König Antiochos vergiftet, mag auch einen Umschwung in den Sympathien der ehemaligen Parteigenossen hervorgerufen haben. Da zog die ränkevolle Laodike, um den Erfolg zu sichern, es vor, lieber insgeheim eine Gruppe von Leuten zu senden, auf deren Treue sie sich fest verlassen zu können glaubte, und die sie entweder gehörig bestochen oder denen sie, im Fall der Ausführung des geplanten Verbrechens, eine grosse Belohnung versprochen hatte; vielleicht sollten diese Leute auch antiochenische Parteigenossen der Laodike bestechen, da ortsansässige Antiochier den Auftrag möglicherweise bequemer ausführen konnten, als ganz fremde, ortsunkundige Leute. Dass sie, die grosse Intrigantin, diesen Leuten die genauesten Instruktionen gegeben haben wird, versteht sich von selbst <sup>129</sup>).

<sup>129</sup>) Bevan (Sel. I, S. 182) stellt die Sache ganz phantastisch dar: „Her emissaries, flying perhaps to Antioch with the post that brought the news of the King's death, arranged the plot. It succeeded. The young prince vanished.“ Obgleich Bevan hier die Seleukidengeschichte behandelt, ist er doch unparteiisch genug sofort hinzuzufügen: „In this extremity Berenice showed the spirit of a lioness“. Bevans Billigung der antiken Tradition über die Verfolgung des Mörders ist, wie wir weiter unten sehen werden, allerdings ganz unberechtigt; dass Berenike aber mutig war, das ist m. E. klar. Ich

Über die Ausführung dieses verbrecherischen Auftrags besitzen wir einige antike Nachrichten. Da dieses aber nicht Originalberichte sind, sondern nur kurze Auszüge später und meist talentloser Schriftsteller, und da diese Verfasser von Exzerpten oft so nachlässig gearbeitet haben, dass ihre kurzen Berichte durch zu starkes Zusammenziehen der Quelle bzw. der Quellen oft zum Teil unverständlich geworden sind, so ist es nicht leicht, ja teilweise fast unmöglich, eine genaue Vorstellung von den tatsächlichen Vorgängen zu gewinnen. Das Wesentliche der Hauptberichte ist folgendes<sup>130</sup>). Das Kind der Berenike wird geraubt (wir erfahren aber nicht, wie dieses bewerkstelligt wurde); die empörte Berenike bewaffnet sich, besteigt einen Wagen und jagt dem Kindesräuber nach<sup>131</sup>), sucht ihn vergeblich mit dem Speere zu treffen, streckt ihn durch einen Steinwurf nieder, jagt die Pferde über seinen Körper, durchbricht die Reihen des feindlichen Haufens und lenkt ihre Pferde zu dem Hause, in welchem, wie sie glaubt, der Leichnam des ermordeten Knaben verborgen gehalten wird. Hier bricht der Bericht des Valerius Maximus ab und genau hier beginnt seinen Bericht Polyän. Berenike tritt an die Volksmenge heran und fleht ihre Untertanen um Erbarmen und Hilfe an<sup>132</sup>). Die Mörder des Kindes bringen darauf vor das Publikum einen kleinen Knaben, geben ihn für das Kind der Berenike aus, übergeben ihn aber nicht der Mutter, sondern stellen ihn unter den Schutz der königlichen Leibwache. Der Berenike selbst geben sie eine Leibwache, die aus galatischen Söldnern besteht, weisen ihr einen stark befestigten königlichen

---

habe hier Bevens Worte nur aus dem Grunde unterstrichen, weil Otto, der auch die Seleukidengeschichte behandelt, den Ptolemaios III und seine Schwester Berenike herabwürdigt; er sagt z. B. von der Berenike (S. 61): „nicht jede makedonische Prinzessin dürfte besonders mutig gewesen sein“ und in der Anm. 2: „Man könnte hierzu darauf verweisen, dass Polyän berichtet, Berenike habe sich nach der Tötung ihres Sohnes in den *ὄχυρότατον τόπον τῶν βασιλείων* zurückgezogen“.

<sup>130</sup>) Polyän. VIII 50 und Val. Max. IX 10, Ext. 1. Vgl. ausserdem die ganz kurzen Notizen von Justin 27, 1; Appian, Syr. 65; Hieronym. a. a. O.: „Berenicen autem cum filio, qui ex Antiocho natus erat, Icadioni et Genn(a)eo Antiochiae principibus occidendam tradidit“.

<sup>131</sup>) Val. Max.: *armata currum conscendit persecutaque satellitem regium, crudelis operis ministrum nomine Caeneum usw.*

<sup>132</sup>) Auf wen sich die Worte „Erbarmen und Hilfe“ beziehen, geht aus diesem stark gekürzten Bericht nicht hervor.

Wohnort an, leisten einen Eid und schliessen mit ihr einen Vertrag <sup>133)</sup>. Da der Leibarzt der Berenike sie überredet hat, sie möge diesen Vertrag schliessen, geht sie auf den Vorschlag ein. Das Ganze war aber nur eine hinterlistige Finte, denn nun überfallen sie die Berenike und töten sie. Die sie begleitenden Hofdamen, die sie zu retten suchen, werden auch zum grössten Teil umgebracht. Dreien von ihnen (Panariste, Mania und Gethosyne) gelingt es aber den Leichnam der Berenike an einem anderen Orte zu verbergen; eine Hofdame legt sich ins Bett, als ob die Königin noch lebend und nur verwundet sei, die anderen aber pflegen sie. Es gelingt ihnen dem Volke die Überzeugung beizubringen, dass die Königin wirklich nur verwundet sei, und auch der herbeigeeilte Ptolemaios <sup>134)</sup> benutzt die von der Panariste ersonnene Kriegslist. Damit schliesst dieser unklare Bericht Polyäns. Justin berichtet uns nur kurz, dass Berenike, als sie erfuhr, dass Leute abgesandt seien, die sie ermorden sollten, sich in Daphne einschloss. Als die Staaten Asiens davon hörten, dass Berenike und ihr Kind in Daphne belagert würden, bemitleideten sie sie und schickten alle sofort Hilfe; auch Ptolemaios eilte mit allen seinen Truppen herbei. Diese Hilfstruppen kamen aber alle zu spät, denn als die Belagerer sahen, dass sie Daphne nicht bezwingen konnten, lockten sie die Berenike durch eine Kriegslist heraus und ermordeten sie. Die Empörung über diesen Meuchelmord war so gross, dass alle Staaten sich dem Ptolemaios ergaben. Hieronymus berichtet uns, dass Laodike zwei Antiochener, Icadion und Genn(a)eus, die er „Antiochiae principes“ nennt, mit der Ermordung der Berenike beauftragt hatte <sup>135)</sup>.

Dieses sind die wenigen kurzen, ungenauen, verworrenen und zum Teil einander widersprechenden antiken Berichte, die wir über diese Vorgänge besitzen; die Quelle bzw. Quellen, auf welche diese Auszüge zurückgehen, sind leider nicht erhalten <sup>136)</sup>. Die neueren Forscher gehen über diese „poetisch gefärbten“ und „romanhaft ausgeschmückten“ Erzählungen kurz hinweg und

<sup>133)</sup> Was für ein Eid geleistet wurde und, vor allem, was für ein Vertrag geschlossen wurde, ist wiederum nicht ersichtlich.

<sup>134)</sup> Polyän nennt hier Ptolemaios II, den Vater der Berenike: das ist eine Konfusion, denn wir wissen es ganz sicher, dass es Ptolemaios III, der Bruder der Berenike, war.

<sup>135)</sup> Dieser Genn(a)eus entspricht dem Caeneus des Valerius Maximus.

<sup>136)</sup> Dass diese Hauptquelle augenscheinlich Phylarch gewesen sein dürfte, haben wir schon oben (S. 82, Anm. 112) gesehen.

begnügen sich mit einigen kritischen Bemerkungen. In unseren vorliegenden, speziell die Berenike betreffenden Untersuchungen können wir uns diesem Vorgehen natürlich nicht anschliessen, sondern wollen es versuchen über alle einzelnen Punkte, soweit es heute noch irgend möglich ist, Klarheit zu gewinnen.

Berenike war mit ihrem Kinde in der Hauptstadt Antiocheia geblieben<sup>137</sup>). Sie war, wie wir gesehen haben (S. 79 f.), von Antiochos nicht verstossen worden und ihr Sohn war Thronfolger geblieben. Laodike liess allerdings überall die Nachricht verbreiten, Antiochos habe den Seleukos zu seinem Nachfolger ernannt, doch Berenike liess sich dadurch nicht irre machen: das Recht war auf ihrer Seite, der Friedensvertrag und der Ehekontrakt schützten sie, auf die Hilfe Ägyptens konnte sie sicher rechnen, und die Hauptstadt Antiocheia war ihr jedenfalls treu geblieben. Hätte sie sich vor irgendeinem Anschläge auf ihr Leben gefürchtet, so hätte sie sich ja unter sicherem Geleite in die Hafenstadt Seleukeia flüchten können, von wo sie jederzeit auf einem Schiffe nach Ägypten reisen konnte, wo sie absolut sicher gewesen wäre; wenn dann von Ptolemaios III die asiatischen Verhältnisse zur Zufriedenheit geordnet waren, hätte sie mit ihrem Sohne nach Antiocheia zurückkehren können, um bis zur Volljährigkeit ihres Sohnes als Regentin das Seleukidenreich zu beherrschen. Berenike hat es aber nicht getan, denn einerseits hätte man möglicherweise ihre Flucht so deuten können, als ob sie auf ihre Rechte verzichtet habe, und andererseits war sie eine ägyptische Prinzessin, aus makedonischem Blute entsprossen, und als solche kannte sie keine Furcht<sup>138</sup>). Der Sympathien der Bevölkerung, bei der sie sehr populär gewesen zu sein scheint<sup>139</sup>), und der Hilfe Ägyptens war sie, wie gesagt, auch sicher.

Dass sie in Antiocheia sich nicht etwa einem *dolce far niente* ergab und geduldig die Ankunft der erbetenen ägyptischen Hilfs-

<sup>137</sup>) Wie Koch (S. 15, Anm. 30 und S. 17) darauf gekommen ist zu behaupten, Berenike habe in Seleukeia residiert und die Ereignisse, die vor ihrer Übersiedlung nach Daphne stattfanden, hätten sich in Seleukeia abgepielt, ist geradezu unerfindlich.

<sup>138</sup>) Otto (S. 61 und Anm. 2) scheint dieses zu bezweifeln, wie wir oben (Anm. 129) sahen und noch weiter unten sehen werden.

<sup>139</sup>) Bouché-Leclercq (Sél. I, S. 93) behauptet: „A Antioche, où l'Égyptienne n'avait jamais été populaire“. Woher er dieses weiss, sagt er wohlweislich nicht. In den Quellen wird darüber nichts berichtet, und die indirekten Zeugnisse sprechen alle dagegen.



truppen erwartete, zeigt uns deutlich das oben (S. 79) angeführte, den Hochverrat des Aribazos betreffende Beispiel; auch Sophron, dem Kommandanten von Ephesos (S. 82 f.), wird sie wohl Instruktionen gegeben haben. Es ist ferner denkbar, dass sie an vielen Orten des Reiches Späher gehabt hat, die sich aus der Zahl der ihr ergebenen Untertanen rekrutierten und sie, soweit dieses irgend möglich war, über die Machinationen der Laodike, ihrer Rivalin, orientierten. Sie hat also als offizielle Königinmutter das Reich beherrscht und ist energisch gegen die Umtriebe der Laodike vorgegangen. Dass durch all das die Wut ihrer Todfeindin nur gesteigert wurde, versteht sich von selbst. Da heckte Laodike, diese ränkevolle Meisterin der Intrige, einen todsicheren Plan aus, der sie endlich zum ersehnten Ziele führen musste. Es ist m. E. sonnenklar, dass Laodike die Vollführung des Meuchelmordes nicht dem Zufall und nicht den eigenen Ideen der gedungenen Mörder überliess, sondern jede, auch die aller kleinste, Einzelheit schon im voraus sorgfältig überdacht und erwogen, und den Mördern dementsprechend die allgerauesten Instruktionen gegeben hatte. Diesen Plan der Laodike können wir m. E. noch ziemlich genau wiederherstellen. Da in erster Linie das Kind, der Thronfolger, beseitigt werden sollte und ein Kindesraub sich zudem voraussichtlich leichter ausführen liess, sollte zunächst der Knabe geraubt und sofort umgebracht werden. War das Kind beseitigt, so verlor Berenike jedes Anrecht auf den Thron, denn eine Frau konnte damals wohl als Königinmutter die Regentschaft führen, Alleinherrscherin konnte sie dagegen nie und nimmer werden. Da Berenike aber die Schwester des Ptolemaios III war und dieser seine sofortige Hilfe zugesagt hatte, musste die Berenike auf jeden Fall auch umgebracht werden, und zwar noch vor der Ankunft des Bruders; denn war sie einmal beseitigt, so war es sicherlich nicht schwer der Bevölkerung klarzumachen, dass die Anwesenheit ägyptischer Truppen einen feindlichen Akt darstelle, der einer Unterwerfung des Landes gleichkomme<sup>140</sup>). Weil es aber kaum möglich schien, an die von einer treuen Leibwache beschützte Königin heranzukommen, so dachte

<sup>140</sup>) Dass die Anhänger der Berenike denselben Trick anwenden würden, den Laodike schon selbst gebraucht hatte — die Verneimlichung des Todes —, hat sich die Laodike allerdings nicht im voraus vorstellen können; zu guter Letzt wurde ihr aber gerade dadurch, wie wir sehen werden, — wenigstens zeitweilig — ein Strich durch die Rechnung gemacht.

sich Laodike folgenden hinterlistigen Kniff aus. Es sollte ein Knabe herbeigeschafft werden — oder vielmehr: es wurde ein Knabe herbeigeschafft, denn am Fehlen eines solchen durfte das Unternehmen nicht scheitern —, der dem umgebrachten Kinde täuschend ähnlich war. Hierauf sollte der Berenike bekanntgegeben werden, dass ihr Sohn nicht tot sei, sondern lebe. Da es nun klar war, dass die Mutter ihr Kind nicht nur wiederzusehen, sondern es wiederzuerlangen wünschen würde, so sollte die Erfüllung dieses Wunsches an die Unterzeichnung eines Vertrages geknüpft werden, dessen Einzelheiten an einem dritten Ort besprochen werden sollten; dort sollte auch die Unterzeichnung des Vertrages stattfinden. Weil aber Berenike es möglicherweise nicht wagen würde ihre sichere Behausung zu verlassen, so sollte ihr zur Beruhigung völlige Sicherheit zugesagt werden, und diese Zusage sollte durch Eidesschwüre bekräftigt werden. Ging Berenike, wie vorausszusehen war, darauf ein und erschien sie wirklich, so sollte sie, ungeachtet der festen Zusage und der Eidesschwüre, sofort umgebracht werden. So beschaffen war m. E. der Plan der Laodike, und genau so wird er, wie ich glaube, wohl auch ausgeführt worden sein.

Wenn wir bisher augenscheinlich einen wenigstens einigermaßen sicheren Boden unter unseren Füßen hatten, so ändert sich das Bild sofort, sobald wir unsere Aufmerksamkeit nun den Einzelheiten in den antiken Berichten zuwenden. Es geht nicht an, alle diese Details unbesehen und ungeprüft als „romanhafte Ausschmückungen“ beiseitezuschieben, da in der einen oder anderen dieser Einzelheiten doch möglicherweise auch ein Körnchen Wahrheit stecken könnte. Wir wollen daher nun diese Einzelheiten Revue passieren lassen.

Was zunächst die Chronologie der erwähnten Begebenheiten anbetrifft, so setzen alle antiken Autoren dieselben in die Zeit vor dem Eintreffen des Ptolemaios III. Aus dem schon oft genannten ägyptischen Kriegsbericht, den wir weiter unten (Kap. 4) ausführlicher zu behandeln haben werden, scheint auf den ersten Blick hervorzugehen, dass Ptolemaios, als er in Antiocheia ankam, seine Schwester Berenike noch am Leben fand. Wenn diese Auffassung, die von einigen Forschern vertreten wird, richtig wäre, so würden alle antiken Autoren etwas Falsches berichtet haben. Andere Forscher aber behaupten — wie wir weiter unten sehen

werden —, sicher mit Recht <sup>141)</sup>, dass der Verfasser dieses Kriegsberichts den Tod der Berenike absichtlich verschweigt. Damit ist die überlieferte Chronologie gesichert.

Der trotz der Kürze des Exzerpts verhältnismässig ausführliche Bericht über die Verfolgung des einen Mörders des Knaben durch Berenike dürfte von A bis Z eine freie Erfindung der Hauptquelle sein. Ganz abgesehen von der völligen Unwahrscheinlichkeit dieser Erzählung, müssen wir noch folgendes berücksichtigen: wie wäre es möglich gewesen, dass der Knabe vor den Augen der Mutter nicht nur geraubt, sondern auch getötet worden wäre; dass sie, die Königin, allein den Mörder verfolgt hätte; dass sie sich sofort bewaffnen konnte, dass ein Wagen sofort zur Stelle war, dass sie auf alle Fälle auch einen ziemlich grossen Stein mitnahm, dass sie den durch einen Steinwurf getöteten Mörder noch absichtlich überfuhr, dass sie trotz aller, wenn auch hastigen, Vorbereitungen den Mörder noch einholen konnte? Dass irgend etwas Wahres daran sein könnte, ist ausgeschlossen.

Alles was ferner darüber berichtet wird, dass sie sich angeblich an das herumstehende Publikum gewandt und dieses um Erbarmen und Schutz angefleht habe, ist gleichfalls ganz undenkbar. Wenn sie, wie sowohl die antiken Schriftsteller als auch der ägyptische Kriegsbericht uns mitteilen, als Königin in Antiocheia herrschte und dazu die Sympathien der Bevölkerung auf ihrer Seite waren, ist solch ein Vorgang ganz unbegreiflich. Wo waren denn die königlichen Leibwächter, die ihr wohlgesinnten Truppen und Einwohner geblieben? Die Erzählung klingt ja so, als ob sie sich in Antiocheia ganz mutterseelenallein und von allen Menschen verlassen gefühlt hätte. Das stimmt absolut nicht mit der damaligen Lage der Dinge überein <sup>142)</sup>.

<sup>141)</sup> Vgl. Jacoby, F. G. H. II D, S. 589 f. und die dort zitierte Literatur. Vgl. auch die Literaturbelege bei Otto, S. 49, Anm. 4. Otto selbst urteilt übrigens anders, wie wir weiter unten sehen werden.

<sup>142)</sup> Beloch IV 1, S. 675 behauptet allerdings, die Stimmung in Antiocheia sei umgeschlagen, denn die Partei der Laodike habe auf die Anwesenheit der ptolemäischen Offiziere und Soldaten (Beloch meint das Hilfskorps, das noch vor Ptolemaios III eingetroffen war) hingewiesen und es dem Publikum klarzumachen gesucht, dass Berenikes Regentschaft auf eine Unterwerfung unter Ägypten hinauslaufe; so sei es zu einem Aufstande gekommen, Berenike habe sich gezwungen gesehen im Apollontempel von Daphne Zuflucht zu suchen, aber diese heilige Stätte habe ihr keinen Schutz gegeben und sie sei mit ihrem Kinde ermordet worden. Dass diese Auffassung Be-

Dass der untergeschobene Knabe nun der Menge vorgeführt worden wäre, aber nicht der Mutter übergeben wurde, sondern den königlichen Leibwächtern, die ihn schützen sollten, ist ebenso unvorstellbar. Wo kamen denn jetzt plötzlich die Leibwächter her, warum schützten sie nicht die Königinmutter, warum wurde das von den Leibwächtern geschützte Kind von der Mutter getrennt gehalten? Waren denn die Leibwächter alle auch Spiessgesellen der Mörder? Und warum wurde denn Berenike nicht auch sofort ermordet, wenn wirklich alle Anwesenden gegen sie feindliche Gesinnungen hegten? Irgendeine plausible Erklärung dieses angeblichen Vorgangs ist mithin nicht auszudenken.

Wir sehen somit, dass alles, was in diesen Exzerpten über den Raub und die Ermordung des Thronfolgers berichtet wird, ins Reich der Fabel gehört: so können sich die Dinge nie und nimmer zugetragen haben. Wir müssen m. E. daran festhalten, dass der Knabe wohl geraubt, aber heimlich umgebracht wurde, da sonst die Unterschlebung keinen Sinn gehabt hätte, und dass die Mutter erst bei den späteren Verhandlungen den angeblich lebenden Sohn wiederzusehen hoffte<sup>143</sup>).

Besser steht es augenscheinlich mit der Nachricht, dass Berenike sich einen anderen, gut befestigten Wohnsitz wählte. Das was Polyän berichtet, die Menge habe ihr diesen Platz angewiesen und ihr eine galatische Leibwache gegeben, ist natürlich un-

---

lochs falsch und unhaltbar ist, haben wir schon gesehen und werden wir noch sehen: hier nur die kurze Bemerkung, dass — wenn wirklich schon ptolemäische Offiziere und Soldaten anwesend gewesen wären — diese sicher den Schutz der Königinmutter übernommen hätten. Dass damals kein Aufstand gegen Berenike stattgefunden hat, behauptet auch Otto, S. 62, Anm. 4.

<sup>143</sup>) Otto (S. 59, 60 u. 62) ist allerdings anderer Meinung: „Kaineus ist bei dem Mordversuch in die Hand der Königin gefallen und von dieser hingerichtet worden (Val. Max. IX 10 extr. 1). Die Tötung des jungen Herrschers hat man jedoch nach aussen nicht zugestanden, da mit ihrem Bekanntwerden das Regiment der Berenike ohne weiteres zusammenbrechen musste, sondern hat ein anderes Kind für den Ermordeten untergeschoben“. Wie vertragen sich die Ausdrücke „Mordversuch“ und „Tötung“ miteinander? Wo sagt Val. Max., dass Kaineus von der Berenike „hingerichtet“ worden ist? Aus welcher antiken Quelle schliesst Otto, dass Berenike den Tod des Sohnes verheimlicht und ein anderes Kind untergeschoben habe? Wo fand sie sofort ein anderes Kind? Das einzige, was scheinbar für Otto sprechen könnte, ist der Umstand, dass die Mörder nicht sofort den Tod des jungen Königs ausposaunt haben, da sie ja damit staatsrechtlich die Stel-

haltbar. Dafür ist aber brauchbar die Nachricht, dass es ein stark befestigter königlicher Wohnsitz gewesen sei, und Justin nennt uns den Namen dieses Orts: Daphne; auch seine Worte „cum vi expugnari non posset“ deuten die starke Befestigung an. Beloch (IV 1, S. 675 f., Anm. 2) allerdings bezweifelt dieses: „Nach Justin wäre Berenike in Daphne belagert worden . . . Man sieht nicht, wie sie sich in dem offenen Vorort gehalten haben könnte. Offenbar war sie in den Tempel geflüchtet; man trug Bedenken, das Heiligtum zu verletzen, hielt sie also hier eingeschlossen und bewog sie endlich durch falsche Versprechungen das Asyl zu verlassen, vgl. Polyaen. a. a. O., der seine Quelle aber so stark zusammengezogen hat, dass die Erzählung zum Teil unverständlich wird“, und im Text sagt er: „Berenike sah sich gezwungen, im Apollontempel des Vororts Daphne Zuflucht zu suchen, aber die heilige Stätte gab ihr keinen Schutz, und sie wurde mit ihrem Kinde ermordet“. Das ist wieder einmal ein höchst seltsames Vorgehen Belochs. Obgleich er sich auf Polyän beruft, bei dem doch ausdrücklich gesagt ist: „τόπον τῶν βασιλείων ἀχυρώτατον“, obgleich Justin deutlich sagt: „cum vi expugnari non posset“, spricht er in der Anmerkung die Vermutung aus, Berenike wäre offenbar in den Tempel geflüchtet, im Text ist aus dieser Vermutung schon eine Tatsache geworden; und während er in der Anmerkung bemerkt, man habe Bedenken getragen das Heiligtum zu verletzen, heisst es im Text, die heilige Stätte habe ihr keinen Schutz gegeben; die Vermutung, man habe sie hier im Tempel eingeschlossen gehalten, lässt sich ferner auf keine Weise mit Polyäns und Justins Worten in Einklang bringen. Und wie ist Beloch überhaupt auf den Gedanken gekommen, sie hätte in einem Tempel (im Text: Apollontempel) Zuflucht gesucht? Bei den antiken Autoren steht davon kein Sterbenswörtchen; es findet sich da auch kein einziger Ausdruck, den man mit Hängen und Würgen so deuten könnte. Belochs Behauptung schwebt somit völlig in der Luft. Hervorgerufen ist sie durch seine irrige Meinung, man

---

lung der Berenike untergraben hätten. Aber auch dieser Umstand ist leicht verständlich, da bei der Stimmung des Publikums die wenigen Parteigenossen der Laodike es nicht gewagt haben werden, die Ermordung des Königs einzugestehen; ausserdem sollte ja auf den Befehl der Laodike auch Berenike umgebracht werden, dieses liess sich aber nur bewerkstelligen, wenn man dem Plane der Laodike gemäss den jungen König für lebend ausgab.

sähe nicht, „wie sie sich in dem offenen Vorort gehalten haben könnte“. Was wissen wir von Daphne? Ausserhalb der Mauern von Antiocheia befanden sich ansehnliche Vorstädte; besonders berühmt waren der im SW. gelegene Vorort Daphne und die im S. gelegene benachbarte Vorstadt Apameia. Daphne war ein grosser quellenreicher Park bzw. Hain; in diesem befand sich, ausser anderen Tempeln, das vornehmste Heiligtum des Seleukidenreiches, ein dem Apollon und der Artemis geweihter Tempel, und ein Asylbezirk <sup>144)</sup>; hier in Daphne wurden auch allgemeine Feste mit geradezu verschwenderischer Pracht gefeiert. Dieses Daphne war ein Lieblingsaufenthaltort nicht nur der Einwohner von Antiocheia, sondern sogar der königlichen Familie der Seleukiden. In sittlicher Beziehung war Daphne übrigens einigermaßen verrufen. Das benachbarte Apameia war Sitz der Zentralverwaltung des Militärwesens im Seleukidenreiche; hier befanden sich das Arsenal und die Rüstkammer der Könige, hier lagen die meisten makedonischen Truppen, hier befand sich ein königliches Schloss, wo Demetrios Poliorketes von 286—283 auf Befehl des Seleukos in sicherem Gewahrsam gehalten wurde. Warum soll es nun undenkbar sein, dass Berenike sich in Daphne niedergelassen haben könnte? Daraus, dass hier sich ein grosser Park befand und das Hauptheiligtum des Reiches, folgt doch keineswegs, dass sich hier nicht auch, wie in Apameia, ein königliches Schloss befunden haben könnte: das Vorhandensein des Tempels schliesst doch dieses durchaus nicht aus. Wir kennen auch aus neueren Zeiten königliche Schlösser, die von wundervollen Parkanlagen umgeben sind, wie beispielsweise das ehemalige königliche Lustschloss Buen Retiro östlich von Madrid, oder Versailles. Die Seleukiden werden nach Daphne doch nicht einfache Picknickausflüge veranstaltet haben; blieben sie aber längere Zeit da, so musste ein königliches Lustschloss vorhanden sein <sup>145)</sup>. Und sollte

<sup>144)</sup> Dieses Asyl von Daphne hatte bekanntlich Onias, ein ehemaliger jüdischer Hoherpriester, aufgesucht, war aber durch feierliche Versicherungen herausgelockt und umgebracht worden; vgl. 2. Makk. 4, 33—34; Niese III, S. 229 nebst Anm. 2. Durch diesen Vorfall, der allerdings erst 170 v. Chr. stattfand, ist augenscheinlich Beloch auf den Gedanken gekommen, dass der Berenike genau dasselbe zugestossen sei. Aber es dürfte doch kaum statthaft sein, historische Begebenheiten gegen die Überlieferung unserer Quellen so frei zu konstruieren.

<sup>145)</sup> Bevan (Sel. I, S. 182) schreibt direkt: „in a defensible part of the royal palace at Daphne“.

jemand meinen, dass Berenike sich in Antiocheia selbst wohl sicherer habe fühlen können, so möchte ich daran erinnern, dass ein in einer grossen Weltstadt gelegenes Schloss sich doch nicht so leicht bewachen lässt, wie ein kleineres, in oder bei einem Parke gelegenes. Der Kaiser Alexander III von Russland zog es bekanntlich auch vor in dem von prachtvollen Parkanlagen umgebenen Schlosse von Gatschina zu wohnen, da er sich dort sicherer fühlte als im Winterpalais zu St. Petersburg. Ausserdem müssen wir auch berücksichtigen, dass im benachbarten Apameia, wie gesagt, die makedonischen Truppen lagen, so dass auch in dieser Hinsicht genügend Schutz vorhanden war. Es liegt mithin nicht der geringste Grund vor, diese Angabe des Polyän und des Justin zu bezweifeln <sup>146</sup>).

Was ferner den Eid und den Vertrag anbetrifft, so erfahren wir darüber aus dem kurzen und unklaren Auszuge des Polyän, wie gesagt, nichts. Wie die Sache sich zugetragen haben mag, habe ich oben (S. 97) angedeutet. Den Inhalt des besagten Vertrages vermögen wir natürlich nicht mehr festzustellen. Das Wiedersehen mit dem angeblich lebenden Kinde und dessen eventuelle Auslieferung an die Mutter sollten augenscheinlich an gewisse Bedingungen geknüpft werden, auf die Berenike unbedingt eingehen musste. Diese Bedingungen waren natürlich nicht angegeben, sondern sollten erst bei der mündlichen Verhandlung festgesetzt werden. Dass Berenike gezögert haben wird, dieser geheimnisvollen Aufforderung Folge zu leisten, versteht sich von selbst. Sie wird sich wohl gedacht haben, man werde sie eventuell zwingen wollen, für sich und ihren Sohn auf die Krone auf immer zu verzichten, worauf sie natürlich nicht eingehen konnte; andererseits konnte man ihr aber mit der Ermordung des Sohnes drohen. Die Seelenqual ihres Mutterherzens muss eine furchtbare gewesen sein. Da wird ihr Leibarzt Aristarchos, den Polyän uns nennt und der natürlich nicht ein Spiessgesell der Mörder gewesen ist, sie wohl

---

<sup>146</sup>) Otto (S. 63 u. 67) fasst die Sache ganz anders auf. Er behauptet, Berenike habe sich nach der Ermordung ihres Sohnes „im Schutz des festesten Teiles des Königsschlusses und galatischer Söldner möglichst zurückgehalten“, nach dem Abzuge ihres Bruders aus Antiocheia, als dort ein Aufstand erregt worden war, habe Berenike sich „in den Schutz des Heiligtums zu Daphne begeben“ und sei dann ermordet worden. Dass gegen diese Auffassung Ottos „schwere quellenmässige und sachliche Bedenken bestehen“, hat schon Jacoby (F. G. H. II D, S. 590) bemerkt.

dadurch zu beruhigen gesucht haben, dass er ihr klarmachte, irgendeine Gefahr könne ihr nicht drohen, denn man habe ihr ja eidlich volle Sicherheit zugesagt; sie solle ruhig jeden beliebigen Vertrag unterzeichnen, wie er auch lauten möge, denn nach der baldigen Ankunft des Bruders mit seinem Heere würde dieser aufgezwungene Vertrag, dieses Diktat, jegliche Bedeutung verlieren. Dass die Verschwörer natürlich verlangt haben werden, sie solle ganz allein erscheinen und ohne Zeugen den Vertrag unterzeichnen, versteht sich von selbst; sie werden wohl auch die Drohung hinzugefügt haben, dass im Falle der Nichterfüllung aller ihrer Forderungen der Knabe umgebracht werden würde. Zur Beruhigung der Berenike wurde ihre Sicherheit durch Eideschwüre garantiert. Berenike liess sich schliesslich überreden, erschien ohne Geleit<sup>147)</sup> und wurde sofort meuchlings erschlagen. Dass sie sich vorher nicht Gewissheit verschafft hat, ob der Sohn wirklich noch am Leben sei, darf uns nicht wundernehmen. Als im Jahre 1932 das Söhnchen des bekannten amerikanischen Fliegers Charles Lindbergh geraubt wurde, wurden innerhalb 2 Stunden sämtliche Polizei- und Truppenreserven bis auf den letzten Mann mobilisiert, die berühmtesten Detektive New Yorks arbeiteten im Schweisse des Angesichts, Telegraph, Telefon, Rundfunk, Photographie und Presse standen ihnen zur Verfügung — und doch gelang es den Räubern von den Eltern einigemal grosse Summen zu erpressen; dabei war das Kind, wie später festgestellt wurde, unmittelbar nach dem Raube umgekommen bzw. umgebracht worden. Als in unserem Falle im Jahre 246 nicht der Sohn eines Nationalhelden, sondern der Königssohn, der Thronfolger, das Kind der populären Königinmutter Berenike geraubt wurde, wird die Aufregung in Antiocheia nicht minder gross gewesen sein; aber damals standen solche modernen Hilfsmittel nicht zur Verfügung. Sollen wir uns daher darüber wundern, dass die Wahrheit nicht festgestellt wurde, dass die unglückliche Mutter — ebenso wie das Lindberghsche Ehepaar — notgedrungen den Erpressern Vertrauen schenkte? Die Parallele stimmt natürlich in einer Beziehung nicht, denn diesen antiken Erpressern lag es nicht an der Erlangung von Lösegeld: sie wollten, wie wir sahen, die Berenike aus ihrem sicheren und unbezwinglichen

<sup>147)</sup> „Ohne Geleit“ fasse ich natürlich auf im Sinne von „ohne Leibwache“, denn es versteht sich von selbst, dass einige Hofdamen sie bis zu dem verabredeten Hause begleitet haben werden.



Gewahrsam herauslocken, um ungehindert den Meuchelmord vollziehen zu können. Kurzum, der Gang und der Sinn der Begebenheiten sind m. E. völlig klar. Übrigens ist von manchen neueren Forschern die Vermutung ausgesprochen worden, Berenike sei sicher vor der Ankunft des Bruders ermordet worden, denn nach der Ankunft des Ptolemaios III wäre ihr Tod, wie es sich von selbst verstehe, undenkbar gewesen. Dass Berenike bei der Ankunft des Bruders nicht mehr am Leben war, behaupte ich, wie wir weiter unten sehen werden, selbstverständlich auch; aber der eben angeführte Grund ist m. E. nicht stichhaltig. Ebenso wie es dem Lindberghschen Ehepaar gelang, trotz des riesigen von ihm und von den Behörden aufgebotenen Hilfsapparats, dennoch wiederholt den Aufsichtsbeamten ein Schnippchen zu schlagen, so hätte auch Berenike irgendein Mittel ausfindig gemacht, um — wie sie glaubte — ihren Sohn wiederzuerlangen und ihm das Leben zu retten. Aber dieses ist nur eine rein theoretische Erörterung, denn Berenike ist, wie gesagt, sicher vor der Ankunft des Bruders umgebracht worden: es ist ja — abgesehen von anderen Gründen, die wir weiter unten kennenlernen werden — schon an und für sich nicht einzusehen, warum die Mörder ihren Plan bis zur Ankunft des Ptolemaios verschoben haben sollten.

Der Plan der Laodike war somit vollständig zur Ausführung gebracht worden; dass dieser Plan aber teilweise durch den listigen Trick der Hofdamen der Berenike vereitelt werden würde, hatte sie, wie wir sahen, nicht vorhergesehen. Was die Einzelheiten dieses Tricks anbetrifft, so halten einige Forscher sie für romanhaft ausgeschmückt und lassen nur den Schlußsatz des Polyän gelten, demzufolge Ptolemaios seine grossen Erfolge im Kriege dieser Kriegslist zu verdanken gehabt habe; andere wiederum verwerfen die ganze Erzählung und behaupten, Berenike sei erst später ermordet worden. Demgegenüber möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Polyäns Werk „Strategemata“ betitelt ist, dass er mithin aus seinen Quellen nur solche Begebenheiten exzerpiert hat, die Kriegslisten aufwiesen. Diese Kriegslisten sind also nicht etwa von ihm frei erfunden worden, sondern stammen aus seinen Quellen, — hier, wie gesagt, vor allem aus Phylarch. Er kann, wie wir gesehen haben, die Berichte der Quellen bis zur Unkenntlichkeit und Unklarheit gekürzt haben, aber dass er in diese Berichte von ihm selbst frei erfundene Kriegslisten eingeschoben hätte, ist ausgeschlossen. Ein Verwerfen des

ganzen exzerpierten Berichts ist mithin unstatthaft: wir können höchstens Einzelheiten beanstanden. Von diesen Einzelheiten ist m. E. völlig unhistorisch die Nachricht, dass von den die Berenike begleitenden Hofdamen die meisten auch umkamen; das wäre ja das reine Blutbad gewesen. Berenike musste, wie wir sahen, augenscheinlich ohne Geleit zu den Erpressern kommen; bis zum besagten Hause war sie von einigen Hofdamen begleitet worden, mit hineinkommen durften diese Damen aber nicht. Als diese draussen stehenden Damen nun das Hilfsgeschrei der Königin hörten und eilig hineinstürzten, waren die Mörder der Berenike schon verschwunden; diese Flucht der Mörder ist sehr leicht erklärlich, denn der grösste Teil der Bevölkerung bestand ja aus Anhängern der Berenike. Deshalb liess es sich aber auch nachher behaupten, die Berenike sei nur schwer verwundet worden. Diese Einzelheit von der Niedermetzlung einiger Hofdamen müssen wir somit verwerfen. Alles übrige aber erregt m. E. keinerlei Bedenken. Es werden die Namen der drei Hofdamen genannt (Panariste, Mania und Gethosyne), es wird berichtet, dass die Berenike nicht für ermordet sondern nur für verwundet ausgegeben wurde, eine Hofdame legt sich als angeblich verwundete Königin ins Krankenbett, die anderen pflegen sie; es wird endlich mitgeteilt, dass die Untertanen diesem Gerücht Glauben schenkten und dass Ptolemaios III dank dieser Kriegslist der Panariste in überraschend kurzer Zeit einen grossen Teil des Seleukidenreiches besetzte. Dieses alles klingt so authentisch, dass ich nicht einsehen kann, warum wir diesen Teil des Berichts verwerfen sollten, um so mehr als er durch den ägyptischen Kriegsbericht augenscheinlich gestützt wird <sup>148</sup>).

Was endlich diese vielen Verbrechen der Laodike anbetrifft, so sind sie mit vollem Recht von fast allen neueren Forschern verurteilt worden, und Laodike wird meistens als „die Megäre auf dem Throne“ oder ähnlich bezeichnet. Nur Beloch (IV 1, S. 676,

<sup>148</sup>) Vgl. auch Mahaffy-Smyly (Fl. Petrie-Papyri III, 1905, S. 338): „It is, in our opinion, likely that so explicit a story; preserving the names of obscure persons, was not a mere invention, but was based on authentic and contemporary information. With the aid of the present papyrus we are disposed to accept Polyaeus' version of the crisis.“ Man könnte hier noch daran erinnern, dass im XV. Jh. n. Chr. der Tod des Gegenpapstes Benedikt XIII ganze 6 Monate lang verheimlicht wurde und die Kardinäle ihn vertraten.

Anm.) hat sich zum Ritter der Laodike aufgeworfen: „Das ist sehr ungerecht geurteilt; sie ist nur für das gute Recht ihrer Söhne eingetreten, und dazu war es freilich notwendig, die Gegenkönigin und deren Sohn zu beseitigen. In solchen Fällen ist das in dieser Zeit immer geschehen; Alexander hat bei seiner Thronbesteigung noch viel ärgere Dinge getan oder geschehen lassen. Auch die Hinrichtung ihrer Hofdame Danaë war nur die verdiente Strafe für deren Hochverrat.“ Von den Neueren hat sich m. W. nur Macurdy (S. 4 und 85 f.; vgl. auch S. 2 ff. und 233 f.) Beloch angeschlossen: man fühlt der Verfasserin, wenn sie errötend Belochs Spuren folgt, ordentlich an, wie froh sie darüber ist, dass sich endlich ein Mann gefunden hat, der die Frauen nicht schärfer und ungerechter behandelt als die Männer. Sie sagt: „Justin, who loves to denounce the crimes of queens, has done his worst by some of them, and some modern historians refer to the whole line of queens or to individuals among them as Megaeras, hyaenas, tigers and criminals“; „I have repeatedly said that they (d. h. the queens) must be judged by the standards of the men of their times“; „Laodice is condemned by all historians ancient and modern, with the exception of Beloch... Without wishing to condone the crimes of Laodice, I find it a refreshing change from the sentiments of other historians that Beloch actually mentions the fact that Alexander... Beloch also defends the execution of Laodice's lady-in-waiting, Danae, as deserved punishment for high treason... It is difficult to be objective enough to praise Laodice for this murder“. Übrigens finden wir bei ihr auch hier Widersprüche; so schreibt sie einerseits (S. 5): „It we grant to the historians who condemn the whole line of Hellenistic queens of Macedonian descent as a succession of monstrously inhuman women Laodice I and Cleopatra Thea of Syria“, andererseits aber behauptet sie (S. 234): „Some few queens, such as Olympias and Cleopatra Thea, appear to have been extraordinarily cruel“. Den Widerspruch hat sie natürlich wieder nicht bemerkt, denn sonst hätte sie doch irgendwo eine Verbesserung der anfänglichen, augenscheinlich nicht mehr gebilligten Ansicht vorgebracht.

Wie steht es nun mit diesem Rechtfertigungsversuch Belochs? Ist das Urteil der Neueren wirklich so ungerecht? Es ist ja wahr, dass Alexander der Grosse bei seinem Regierungsantritt unzählig viel Hinrichtungen hat vollziehen lassen und dass dieses meist

damit erklärt wird, dass es politisch notwendig gewesen sei <sup>149)</sup>; mit einer Megäre, einem Tiger oder einer Hyäne hat ihn allerdings niemand verglichen. Gibt uns dieses aber das Recht, die Laodike anders zu beurteilen als es gewöhnlich geschieht? Wir dürfen zunächst nicht vergessen, dass sie eine Frau war und dass wir von einem weiblichen Wesen etwas anderes zu erwarten berechtigt sind. Macurdy sagt ja selbst (S. 45): „Even in Macedonia at that time murder seemed less pardonable and more hateful when committed by a woman, and the ferocity with which Olympias pursued her victims shocked both Epirotes and Macedonians, peoples used to deeds of violence“; das, was Macurdy (S. 26 und 44) von der Olympias sagt: „love of power and an obstinate determination to have her own way“ und „thirst for political power combined with unscrupulous and unbounded ambition“ bezieht sich genau ebenso auf die Laodike; Laodike hat endlich ihren Gatten und dessen zweite Gemahlin nebst deren Kinde umbringen lassen, hat also genau ebenso gehandelt wie Olympias, die die Kleopatra, die Gattin Philipps, und deren Kind umbringen liess und sicher auch an der Ermordung Philipps beteiligt gewesen ist. Warum tadelt nun Macurdy die Olympias und nennt sie extraordinarily cruel, und warum sucht sie die Laodike, die genau dasselbe getan hat, zu entschuldigen? Wenn das Sündenregister der Laodike scheinbar kleiner gewesen ist, als dasjenige Alexanders und der Olympias, so berücksichtige man doch den Umstand, dass unseres Wissens keine weiteren Personen ihr im Wege standen. Ausserdem ist ja die Überlieferung jener Zeit bekanntlich so ungenügend, dass heute kaum jemand es wagen dürfte zu behaupten, ausser den genannten Personen sei niemand von den Anhängern der Berenike auf den Befehl der Laodike umgebracht worden. Beloch irrt sich ferner sehr, wenn er behauptet, Laodike sei „nur für das gute Recht ihrer Söhne eingetreten“. Von einem „guten Recht der Söhne“ kann überhaupt keine Rede sein, denn Verstossungen und Enterbungen kamen damals beständig vor, und damit wurde jedes ehemalige gute Recht annulliert. Durch die, wie wir gesehen haben, falsche Behauptung der Laodike, ihr Mann habe vor seinem Tode den Seleukos zu seinem Nachfolger ernannt, waren die guten Rechte der enterbten Kinder

<sup>149)</sup> Beloch hätte auch an die vielen Hinrichtungen und sogar an einen Mord am Schlusse des Lebens Alexanders erinnern können; das Sündenregister Alexanders wäre dadurch noch grösser geworden.

doch nicht wiederhergestellt worden <sup>150</sup>). Wir haben ferner schon gesehen (S. 89 f.), dass Laodike gar nicht in erster Linie an ihre Kinder gedacht hat, sondern an sich selbst, da sie selbst die Hauptrolle im Staate spielen wollte, dass sie den jüngeren Sohn später gegen den älteren aufhetzte, dass sie die Schuld am Bruderkriege trug: sie war mithin durchaus nicht die ideale Mutter, die einzig und allein nur an die Rechte und das Wohlergehen ihrer Kinder dachte. Dieses alles verschweigt hier Beloch wohlweislich. Den eigenen Gatten hat sie auch, wie wir sahen (S. 85 ff.), deswegen vergiftet, weil er ihre Forderungen nicht erfüllen wollte. War dieser Gattenmord auch eine politische Notwendigkeit? Und endlich die Beseitigung der Danae. Beloch behauptet, die Hinrichtung derselben sei „nur die verdiente Strafe für den Hochverrat“ gewesen. Wir haben den Fall oben schon besprochen (S. 82 f.). Wie kann man da von einem „Hochverrat“ und von „verdienter Strafe“ reden? Es ist doch kein Hochverrat, wenn eine Frau das Leben ihres Geliebten bzw. — wie Beloch behauptet — ihres Mannes retten will, und dieser Mensch kein Verbrechen begangen und sie ihm nicht das geringste Staatsgeheimnis verraten hat. Beloch (IV 1, S. 678, Anm. 2) sieht den Hochverrat darin, dass Danae durch ihr Vorgehen „den Verlust von Ephesos verursacht hatte“. Dass dieses nicht stimmt, haben wir schon oben (S. 83, Anm. 114) gesehen. Somit ist es klar, dass Belochs Rechtfertigungsversuch völlig misslungen ist. Laodike war, wie wir wiederholt bemerkt haben, eine herrschsüchtige, ehrgeizige, hasserfüllte und ränkevolle Person, die über Leichen sich Wege zu bahnen gewohnt war; sie mag noch unzählige andere Menschenleben auf ihrem Gewissen gehabt haben, von denen wir, wie gesagt, nur deshalb nichts wissen, weil die Überlieferung jener Zeit so schlecht und ungenügend ist. Bei Macurdy, die sich so über die Ritterlichkeit Belochs freut, scheinen doch bisweilen gelinde Zweifel aufgestiegen zu sein, denn sie schreibt ja, wie wir sahen: „Without wishing to condone the crimes of Laodice“, und besonders: „It is difficult to be objective enough to praise Laodice for this murder“. Da helfen keine Bemäntelungsversuche — die scharfe Verurteilung der Laodike durch die antiken Schriftsteller und die modernen Forscher ist völlig berechtigt. Wie das Altertum dachte, geht auch

<sup>150</sup>) Beloch (IV 1, S. 674) ist allerdings der Meinung, dass Antiochos selbst dieses getan habe; wir haben aber oben schon gesehen, dass daran überhaupt nicht zu denken ist.

daraus hervor, dass diese gewalttätige Frau nach ihrem Tode nicht vergottet worden ist, da man ihr ihre Verbrechen nicht verzieh <sup>151</sup>).

Anhangsweise mag hier bezüglich der Laodike noch folgende Notiz hinzugefügt werden. Es ist sehr bezeichnend, dass von der Laodike, durch die es zum Bruderkriege zwischen ihren beiden Söhnen gekommen war, in unseren Quellen plötzlich nichts weiter berichtet wird. Sie, die bisher immer der böse Genius gewesen war, verschwindet plötzlich auf Nimmerwiedersehen. Nun berichtet uns Appian (Syr. 65), Ptolemaios III Euergetes habe, um den Tod seiner Schwester Berenike und deren Kindes zu rächen, die Laodike umbringen lassen. Bouché-Leclercq <sup>152</sup>) bezweifelt dieses, denn Appian schreibe: *Λαοδίκην τε ἔκτεινε καὶ ἐς Συρίαν ἐνέβαλε*, hier aber handle es sich um Begebenheiten nach dem syrischen Feldzuge. Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig, denn bei solch einer kurzen, summarischen Aufzählung von Tatsachen, wie Appian sie hier bietet, spielt die chronologische Reihenfolge der einzelnen Tatsachen keine Rolle. Viel wichtiger dagegen ist die Frage, wie und wo denn Laodike in die Gewalt des Ptolemaios geraten sein könnte. Darüber finden wir keinerlei Nachrichten bei den Alten, und die Nachricht des Appian findet daher bei den Neueren meist keinen Glauben <sup>153</sup>). Sollen wir aber wirklich glauben, Appian bzw. seine Quelle hätte dieses einfach aus den Fingern gesogen, nur um zu zeigen, dass auch die Laodike

<sup>151</sup>) Die Inschrift Ditt., O. G. I., n. 224 ist ganz sicher nicht auf Antiochos II und unsere Laodike, sondern auf Antiochos III und dessen Gemahlin Laodike, die Tochter des Mithradates, zu beziehen; Dittenbergers Ansicht ist entschieden falsch. Vgl. Holleaux, B. C. H. 54 (1930), S. 257 ff. Kahstedt (Gnomon 1933, S. 278) hat schon bemerkt, dass Macurdy diesen wichtigen Aufsatz von Holleaux nicht benutzt hat; dadurch erklärt sich ihr unnützes Schwanken (S. 87 u. 92 f.). Die in dieser Inschrift genannte Berenike war sicher nicht die Tochter des Ptolemaios, des Sohnes des Königs Lysimachos, wie Dittenberger behauptet, sondern die Tochter des Ptolemaios, des Sohnes des Lysimachos, des Bruders des Ptolemaios III, vgl. Pridik, W. z. Mittr., S. 74 f.

<sup>152</sup>) Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 258 und Anm. 4. Auch Beloch (IV 1, S. 677 Anm.) sagt: „Die Angabe Appians... ist ein Autoschediasma, denn Laodike hat ja noch viel später gelebt“. Mich wundert es sehr, woher Beloch es so genau weiss, dass Laodike noch viel später gelebt hat; wenn er einen Beweis dafür gehabt hätte, hätte er ihn doch anführen müssen.

<sup>153</sup>) Macurdy, S. 86: „this statement is generally discredited“.

endlich von der wohlverdienten Strafe für alle ihre Schandtaten ereilt worden sei<sup>154</sup>)? Ich glaube, so einfach dürfen wir diese Nachricht Appians nicht beiseiteschieben. Eine sichere Lösung dieser Frage ist natürlich ausgeschlossen, aber eine Vermutung möchte ich doch aussprechen, eine Vermutung übrigens, die nicht einfach aus der Luft gegriffen ist, sondern die ich durch logische Rückschlüsse zu gewinnen gesucht habe.

Wir fragen uns zunächst, was denn das letzte sei, das wir von der Laodike wissen. Oben (S. 90) habe ich schon darauf hingewiesen, dass die herrschsüchtige Laodike, die durchaus die Hauptrolle im Staate spielen wollte, ihren jüngeren Sohn Antiochos (Hierax) gegen den älteren, den Seleukos, aufhetzte, dass sie es durchsetzte, dass Antiochos Mitregent wurde und als solcher die Herrschaft über Asien diesseits des Tauros (d. h. Kleinasien) erhielt; da Laodikes Bruder Stratege der Satrapie Sardes war und somit in Kleinasien militärisch eine gewisse Rolle spielte, hatte Seleukos notgedrungen nachgeben müssen; die Regierung über dieses Gebiet fiel aber de facto der Laodike zu, da Antiochos erst 14 Jahre alt war. Seitdem ist sie immer bei Antiochos geblieben<sup>155</sup>). Während des durch ihre Intrigen hervorgerufenen Bruderkrieges war sie auf der Seite des Antiochos; beide residierten in Sardes. Die verschiedenen Wendepunkte dieses Bruderkrieges interessieren uns hier nicht: es mag genügen hier daran zu erinnern, dass ganz Asien diesseits des Tauros, soweit es den Seleukiden gehört hatte, unter die Herrschaft des Attalos von Pergamon geriet; Antiochos, der Kleinasien damit verloren hatte, war zu seinem Verwandten, dem Könige von Kappadokien Ariaramnes geflohen und suchte im Bunde mit seiner Tante Stratonike, die während des Seleukos Abwesenheit einen Aufstand in Antiocheia erregt hatte, sich auf Kosten seines Bruders ein neues Reich zu erkämpfen; als Seleukos zurückkam, ging Antiochos, da er sich nicht zu behaupten vermochte, wieder nach Kappadokien zurück; Ariaramnes hatte aber weder Lust noch Macht, mit Seleukos einzugang zu kommen, und allein nur im Interesse des Antiochos einen Kampf zu beginnen, und gedachte ihn, wie es heisst, dem Seleukos auszuliefern. In dieser verzweifelten Lage fasste Antiochos endlich

<sup>154</sup>) Genau so, wie Justin (27, 3, 12) es von ihren Söhnen berichtet: „Sic fratres . . . ambo post regna scelerum suorum poenas luerunt“.

<sup>155</sup>) Plut., de frat. amor. 18, p. 489 sagt: Ἀντίοχος . . . τὴν μητέρα συλλαμβάνουσαν εἶχεν

den seltsamen Entschluss, sich dem Ptolemaios in die Hände zu werfen <sup>156</sup>). Dieser aber war nicht nur nicht gesonnen den Antiochos zu unterstützen, sondern befahl ihn als Staatsgefangenen festzunehmen und ihn in Gewahrsam zu halten. Mit Hilfe einer Hetäre, die ihm zugetan war, gelang es dem Antiochos nach einiger Zeit aus der Haft zu entkommen; er floh, kam aber bald darauf auf der Flucht um <sup>157</sup>).

Wie war Antiochos auf den Gedanken gekommen, gerade bei Ptolemaios eine Zufluchtsstätte zu suchen? Dem Ariaramnes, wie es heisst, traute er nicht, aber noch weniger wagte er es, sich seinem Bruder Seleukos anzuvertrauen, denn seine Tante Stratonike, mit der er sich gegen Seleukos verbündet hatte, war von Seleukos hingerichtet worden. Da er selbst kein eigenes Reich mehr besass, musste er mithin irgendwohin ins Ausland fliehen. Aber warum gerade zu Ptolemaios? Wie konnte er erwarten, dass Ptolemaios III, der — empört über die Ermordung seiner Schwester Berenike und deren Sohnes — den III. Syrischen Krieg gegen die Seleukiden geführt hatte, ihn bei sich aufnehmen werde? Die Sache klingt auf den ersten Blick unglaublich, lässt sich aber bei näherer Prüfung doch einigermaßen erklären. Es wird nämlich berichtet, dass während des bald nach dem Friedensschlusse ausgebrochenen Bruderkrieges Ptolemaios einmal angeblich dem Antiochos in Kleinasien irgendwie geholfen habe <sup>158</sup>).

<sup>156</sup>) Bevan (Sel. I, S. 202) meint, er sei nach Thrakien geflohen, in ein Gebiet, welches dem Ptolemaios gehörte. Bouché-Leclercq (Lag. I, S. 277; Sél., S. 115) vermutet, er habe sich dem Kommandanten der ägyptischen Garnison in Ephesos übergeben; von hier sei er nach Thrakien geflohen und dort umgekommen. Das sind Fragen, die wir heute nicht zu lösen vermögen.

<sup>157</sup>) Justin XXVII 3, 7—11; Trogus, prol. 27; Polyb. V 74, 4. Justin sagt: fugiensque a latronibus interficitur; Trogus: quo a Gallis occiso; Polybios: Ἀντίοχον τοῦ μεταλλάξαντος τὸν βίον ἐπὶ Θράκης. Jacoby, F. G. H. II D, S. 871: „von ihm (d. h. Ptolemaios) interniert, entkommt er fugiensque a latronibus interficitur (Justin 11, a Gallis Trogus), was sicher nicht auf Kampf und auch nicht gerade auf Thrakien deutet“.

<sup>158</sup>) Bouché-Leclercq, Lag. IV, S. 315 sagt: „Il me paraît toujours invraisemblable que Ptolémée se soit mêlé au conflit des deux frères comme allié d'Antiochos Hiérax“ und Sél., S. 111: „Il y fut secouru par des renforts égyptiens, — sans doute accourus d'Ephèse — ... L'intervention des troupes égyptiennes s'explique suffisamment sans recours à quelque alliance problématique entre Antiochos et Ptolémée. Les Gaulois étaient la terreur de



Diese einstige Hilfe, deren wahren Grund Antiochos natürlich weder kannte noch ahnte, mag ihn möglicherweise auf den Gedanken gebracht haben, dass Ptolemaios nach dem oben erwähnten Friedensschluss zwischen Ptolemaios und den Seleukiden gegen ihn keine Rachegeanken mehr hege, und dass er sich ihm daher wohl am ehesten anvertrauen könne<sup>159</sup>). Er täuschte sich aber in seinen Erwartungen, denn Ptolemaios liess ihn, wie gesagt, als Staatsgefangenen verhaften. Diese Verhaftung erklärt sich nicht etwa dadurch, dass Ptolemaios noch Rachegeanken hegte, denn sonst hätte er ihn ja, wie die Laodike, umbringen lassen können. Die Ermordung der Berenike konnte ihm ja nicht zur Last gelegt werden, da er damals viel zu jung gewesen war. Ptolemaios konnte ihm, dem Feinde des Attalos und des Seleukos, keinen Schutz gewähren. Der Hauptgrund war aber der, dass Ptolemaios bekanntlich prinzipiell alle Unruhestifter, Intriganten und dergleichen Leute hasste. Er hat bekanntlich die Stratonike, als sie nach Seleukeia, welches ihm gehörte, floh, gezwungen, dieses ptolemäische Gebiet zu verlassen, und sie damit in die Hände des Seleukos getrieben, der sie hinrichten liess. Indem Ptolemaios den Antiochos nicht auch auswies, sondern ihn verhaften liess, rettete er ihn vor seinen Feinden; mehr konnte er für ihn nicht tun. Obgleich Justin berichtet, Ptolemaios habe befohlen „*adservari eum artissima custodia*“, liesse es sich vielleicht denken, dass diese Aufsicht einer geheimen Instruktion gemäss keine allzu strenge gewesen sein mag, denn sonst wäre es dem Antiochos wohl schwerlich gelungen zu fliehen.

Wo mag nun die Laodike geblieben sein? Sie residierte, wie wir sahen, in Sardes, wo ihr Bruder Stratege war und ihr Sohn seine Residenz hatte. Mutter und Sohn hielten — wenigstens anfänglich, denn die weiteren Schicksale der Laodike kennen wir nicht — eng zusammen. Nun hatte Antiochos sein Reich verloren und Kleinasien war dem Attalos von Pergamon zugefallen. In Sardes bleiben konnte die Laodike mithin nicht mehr, ja sie musste Kleinasien überhaupt verlassen. Wohin sollte sie sich

---

tous les civilisés, et c'était un devoir pour quiconque de ne plus laisser approcher ces pillards des cités du littoral“. Diese Ansicht kommt mir viel wahrscheinlicher vor als z. B. die Behauptung Belochs (IV 1, S. 680 und IV 2, S. 541), die von Berve (S. 273) geteilt wird.

<sup>159)</sup> Bouché-Leclercq, Sél., S. 115 schreibt: „*Hierax décida de faire appel à la générosité du plus loyal de ses ennemis*“.

wenden? Einen Weg zurück zu Seleukos gab es wohl nicht, auch hätte sich die ehrgeizige Laodike kaum so weit erniedrigt, sich der Gnade des Seleukos anzuvertrauen. Sie musste mithin auch irgendwohin ins Ausland fliehen. Ihr Sohn Antiochos floh in ein dem Ptolemaios gehöriges Gebiet. Sollte sie sich ihm anschliessen? Hat Antiochos sie überredet, auch mitzukommen? Zwischen Laodike und Antiochos war allerdings ein nicht geringer Unterschied, soweit Ptolemaios in Frage kam: Antiochos war am Tode der Berenike und ihres Kindes absolut unschuldig, Laodike war dagegen die Mörderin der beiden. Würde Ptolemaios sie schonen, ihr ihre Verbrechen vergeben, oder würde er sie schimpflich hinrichten lassen? Das liess sich in keiner Weise weder vorhersehen noch voraussagen, und Erkundigungen waren natürlich nicht eingezogen worden, es wäre auch keine Zeit dazu gewesen. Mutter und Sohn mögen diese Frage gemeinsam erwogen haben. Dass sie sich endlich entschlossen haben sollte sich dem Ptolemaios auf Gnade und Ungnade zu ergeben, erscheint mir allerdings ziemlich fraglich, denn einerseits war sie eine Todfeindin der Ptolemäer, und andererseits war sie ja die Urheberin aller dieser Morde: solange es irgendeine andere Möglichkeit der Rettung gab, wird sie daher wie eine Ertrinkende nach jedem Strohalm gegriffen haben <sup>160</sup>). Sie hat beispielsweise vielleicht an eine Flucht nach Griechenland gedacht in der Hoffnung, dass sie sich dort irgendwo zeitweilig verbergen könnte. Dazu musste sie aber an die Küste Kleinasiens fliehen, um von da die Überfahrt bewerkstelligen zu können. Bei der Ausführung dieses Planes könnte sie an der Küste oder während der Überfahrt in die Hände des Ptolemaios gefallen sein, und dieser liess sie dann hinrichten. Dass sie, wie Bouché-Leclercq <sup>161</sup>) vermutet, versucht hätte Ephe-

<sup>160</sup>) Bevan (Sel., S. 328) schreibt: „In fact it is not easy to understand how the Ptolemaic forces should have got possession of Laodice when once she had withdrawn into the interior from Ephesus“. Diese Ansicht ist überaus seltsam, denn das, was Bevan (S. 202) von ihrem Sohne Antiochos sagt: „Nowhere in Asia did he now seem safe from capture by either Attalus or his brother“, bezieht sich doch auch auf die Laodike. Es wäre übrigens auch denkbar, dass Attalos sie festnehmen liess und sie dem Ptolemaios auslieferte.

<sup>161</sup>) Bouché-Leclercq, Sél. I, S. 107, schreibt: „Ce fut sa dernière machination, s'il est vrai qu'elle tomba aux mains de Ptolémée et fut par lui mise à mort. Ce n'est évidemment pas en Célé-Syrie ou en Égypte qu'elle fut capturée. Il est probable qu'elle voulut reprendre Éphèse et fut victime de

so wieder in ihre Gewalt zu bringen, halte ich für undenkbar, denn so naiv kann sie nicht gewesen sein. Wie die Sache sich aber auch verhalten haben mag, das eine dürfte wohl stimmen, dass Laodike irgendwie in die Hände des Ptolemaios geriet und von ihm hingerichtet wurde. Appians Nachricht dürfte somit wohl richtig sein. Jedenfalls war die Laodike endlich einmal irgendwie von der Strafe für ihre todeswürdigen Verbrechen ereilt worden.

Das eine steht jedenfalls unzweifelhaft fest: Segen haben dieser rachsüchtigen Frau ihre vielen Schandtaten nicht gebracht; ihr Sohn Seleukos wurde allerdings König des Seleukidenreiches, ihre weiteren verschiedenen Hoffnungen und Erwartungen sind dagegen alle zuschanden geworden. Regentin des ganzen Seleukidenreiches ist sie nicht geworden; mit dem älteren Sohn, Seleukos, dem sie die Krone verschafft hatte, kam es sehr bald zum völligen Bruch; sie schloss sich dem jüngeren Sohne, Antiochos, an und hetzte ihn gegen den Seleukos auf, setzte es durch, dass Antiochos Mitregent seines Bruders und als solcher König von Asien diesseits des Taurus wurde, sie selbst aber Regentin dieses Gebiets; es ist ihr jedoch nicht gelungen, dort irgendeine hervorragende Rolle zu spielen; sie trägt die Schuld am Bruderkriege; infolge ihrer Verbrechen geriet ein grosser Teil der den Seleukiden gehörenden Gebiete in die Hände Ägyptens, und Ägypten erreichte — soweit seine auswärtigen Besitzungen in Frage kamen — einen Umfang wie nie zuvor und nie nachher; Antiochos verlor im Bruderkriege alles, was ihm gehörte, und kam bald darauf um; auch dem Seleukos ist es überaus schlecht gegangen, seine etwa 21-jährige Regierung war ein unablässiger Kampf, im ganzen Reiche gährte es überall, es gab Aufstände und Abfälle aller Art, und es ist ihm nicht gelungen, das dadurch Verlorene wiederzuerobern, ja seine Herrschaft war sogar in Antiocheia ziemlich unsicher, wie der Aufstand der Stratonike zeigt; er starb ein Jahr nach dem Tode seines Bruders, wie es heisst — durch einen Sturz vom Pferde. So hatten die vielen Verbrechen der Laodike weder ihr noch ihren Söhnen das erhoffte Glück gebracht: was der Mensch sät, das wird er ernten. Ich will, um die Verfasserin Macurdy zu befriedigen,

quelque complot qu'elle y avait ourdi.“ In der Anmerkung (n. 2) sagt er: „Conjecture fondée sur Appian., Syr., 65 . . . , passage chronologiquement inacceptable, mais contenant peut-être — quoi qu'en dise Beloch . . . — un renseignement à garder“. Band II, S. 560 schreibt er: „On ignore quelle fut la fin de cette Laodice“.

die Laodike weder eine Megäre nennen, noch sie mit einer Tigrin oder Hyäne vergleichen. Dass die Laodike aber zusammen mit der Olympias, der Mutter Alexanders des Grossen, und der Kleopatra Thea, der Gemahlin dreier Könige von Syrien, unter den vielen hellenistischen Königinnen ein geradezu abschreckendes Furien-Dreiblatt bildet, vermag ich nicht zu leugnen.

Bevor ich dieses Kapitel schliesse, möchte ich auf einen Artikel hinweisen, den Josef Keil vor kurzem veröffentlicht hat <sup>162)</sup>. Der Passus, der uns hier interessiert, lautet: „Ein Problem von grösster Wichtigkeit und ganz besonderem Reiz ist das der Datierung des Mausoleums. Während mir von befreundeter Seite wegen der Verwandtschaft der Mausoleumsarchitektur mit der des Hekateempels von Lagina ein Ansatz gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. empfohlen wurde, bin ich auf Grund der Buchstabenformen der Inschrift und der Zierformen der Bauglieder zu einem rund hundert Jahre höheren Datum gelangt und habe dabei bei einer Anzahl von Fachkollegen volle Zustimmung gefunden. Ein näheres Eingehen auf die so stark voneinander abweichenden Ansätze scheint mir bei dem derzeitigen Stande der Erforschung des Denkmals nicht am Platze zu sein. Sollte sich meine Datierung bestätigen, so ergäben sich daraus bedeutsame Folgerungen. Denn dann liesse sich die Vermutung schwer unterdrücken, dass die gewaltigen und kostspieligen Grabanlagen bei Belevi nicht die Ruhestätten irgendwelcher unbekannten Privatleute sind, sondern dass sie vielmehr dem Seleukidenkönig Antiochos II Theos, der im Jahre 246 v. Chr. in Ephesos starb und wegen der kriegerischen Ereignisse unmöglich nach Syrien überführt werden konnte, und seiner Gemahlin Laodike zugehören, die nach dem Tode des Antiochos noch eine Reihe von Jahren in Westkleinasien residierte und dort auch gestorben zu sein scheint. Es wäre dabei durchaus möglich, dass die Vollendung des Mausoleums erst durch den Enkel des genannten Herrscherpaares, Antiochos III d. Gr. vor dessen Niederlage durch

<sup>162)</sup> Jahreshefte d. Österr. Archäol. Inst. 28 (1933), Beiblatt, S. 5 ff.: Josef Keil, „Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos“, und zwar S. 28 ff.: „Mausoleum bei Belevi“, besonders S. 40. Ich habe den uns hier interessierenden Passus vollständig ausgeschrieben, um dem Leser das Nachschlagen zu ersparen, um nicht eventuell den Eindruck eines subjektiven Referats zu erwecken, und um bei meiner Besprechung kurz auf den Artikel hinweisen zu können.

die Römer erfolgt ist. Eine vollständige Ausgrabung wird hierüber, wie ich zuversichtlich hoffe, Klarheit bringen und damit die volle Würdigung und Auswertung eines hellenistischen Denkmals allerersten Ranges ermöglichen. Möge sie nicht lange auf sich warten lassen!“ Diejenigen Forscher, welche die oben besprochenen Fragen anders, als ich es getan habe, beurteilen, werden den Artikel von Keil vielleicht mit Freuden begrüsst haben und finden, dass damit die Richtigkeit ihrer Auffassung bestätigt sei. Wir müssen daher hier Keils Ansicht etwas näher beleuchten.

Keil erwähnt selbst, dass die verschiedenen Auffassungen um rund hundert Jahre divergieren, und dass erst eine vollständige Ausgrabung, wie er zuversichtlich hofft, Klarheit bringen wird. Dieser Hoffnung und dem Wunsche, dass dieses recht bald geschehen möge, schliesse ich mich vollkommen an, denn dann wird es sich herausstellen, wer von uns recht hat. Das Ziel und der Zweck jeder wissenschaftlichen Untersuchung ist ja, wie ich es vor kurzem unterstrichen habe (Phil., S. 42), einzig und allein die Feststellung der Wahrheit; und wie das Resultat der vollständigen Ausgrabung auch lauten möge, wir müssen unbedingt der Wahrheit die Ehre geben. Solange dieses Resultat aber nicht vorliegt, haben wir selbstverständlich das volle Recht, unsere Ansichten zu verfechten.

Wer könnte der Erbauer bzw. Veranlasser der Erbauung dieses angeblich dem Antiochos II und der Laodike zugehörigen Mausoleums gewesen sein?

Wir haben oben gesehen, dass Antiochos augenscheinlich von der Laodike vergiftet worden ist und dass er die Berenike nicht verstossen hatte. Er selbst kann somit an die Errichtung dieses Mausoleums nicht gedacht haben. Es ist auch ganz undenkbar, dass er ein Mausoleum für sich und die Laodike, seine verstossene Frau, hätte errichten wollen, und dabei nicht in seiner Haupt- und Residenzstadt Antiocheia, sondern ausgerechnet in Ephesos, in diesem ionischen Gebiet der Westküste Kleinasiens, welches bald den Ptolemäern und bald den Seleukiden gehörte. An Antiochos ist somit nicht zu denken.

Und wie steht es mit der Laodike? An und für sich liesse es sich ja denken, dass die Laodike auf den Gedanken gekommen wäre, den Verdacht, sie hätte ihren einstigen Gatten vergiftet, dadurch von sich zu wälzen, dass sie für ihn und für sich selbst ein schönes Mausoleum erbauen liess. Trotzdem ist diese Vermutung

unhaltbar. Dass Antiochos, wenigstens vorläufig, in Ephesos beerdigt wurde, versteht sich von selbst; nicht deswegen etwa, weil er „wegen der kriegerischen Ereignisse unmöglich nach Syrien überführt (sic!) werden konnte“, sondern weil in Antiocheia die Berenike residierte und Laodike dieses daher nie gestattet hätte. Und wann soll denn die Laodike das Mausoleum haben bauen lassen? Wir haben oben gesehen, dass noch vor dem Ausbruch des III. Syrischen Krieges Laodike ihre Residenz nach Sardes verlegt hatte und Ephesos von ihr abgefallen war. Der Krieg dauerte nur kurze Zeit und Ephesos geriet in die Hände des Ptolemaios. Wir haben ferner oben gesehen, dass Laodike es durchsetzte, dass ihr jüngerer Sohn Antiochos Mitregent seines Bruders wurde, dass sie mit ihm zusammen in Sardes residierte, dass dieser Antiochos Kleinasien verlor, fliehen musste, schliesslich in Gefangenschaft geriet und auf der Flucht umkam. Laodike selbst kam, wie wir sahen, damals auch um. Wann soll nun Laodike die Gelegenheit gehabt haben, das Mausoleum in Ephesos zu erbauen? Laodike kommt mithin auch nicht in Betracht. Auch Keils weitere Ansicht (S. 40, Anm. 33: „Es ist sehr wahrscheinlich, dass Laodike wie bei Kyzikos, so auch in der Umgebung von Ephesos grosse Ländereien als Privatgut erhalten hatte“) schwebt, nebenbei gesagt, völlig in der Luft.

Dass Seleukos das Mausoleum erbaut haben könnte, ist ebensovwenig denkbar. Mit seiner Mutter Laodike war er zerfallen und sein Vater hatte ihn enterbt; da wird er wohl schwerlich daran gedacht haben, seine Eltern durch die Erbauung eines prachtvollen Mausoleums besonders zu ehren. Und wie sollte er es ermöglichen haben diesen Bau gerade in Ephesos aufzuführen, wenn diese Stadt während der Zeit seiner Regierung ihm überhaupt nicht gehört hat? Auch hat er beständig mit allerlei Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, und an Geld mangelte es auch immerfort. Seleukos scheidet somit auch völlig aus.

So bleibt mithin nur Antiochos III der Grosse übrig, und zwar nicht als „Vollender“ des Mausoleums, sondern höchstens als dessen Erbauer. Wäre dieses denkbar? Seit 196 war Ephesos allerdings wieder im Besitz der Seleukiden, ebenso wie viele andere Städte der Westküste Kleinasiens; aber schon 190 kam die Westküste Kleinasiens und nach der Niederlage bei Magnesia am Sipylos (189) ganz Kleinasien diesseits des Tauros in den Besitz der Römer. Während dieser Jahre (196—190) ist Anti-

ochos wohl öfters in Ephesos gewesen und hat da zeitweilig sein Hauptquartier gehabt; aber ebenso oft hat er Ephesos verlassen, denn er hatte fortwährend bald hier bald da zu kämpfen, 192—191 sogar in Griechenland gegen die Römer und später in Kleinasien, wo er, wie gesagt, von ihnen bei Magnesia besiegt wurde. Dass er während dieser vielen Kriege wohl kaum weder Zeit noch Geldmittel gehabt haben wird, um an den Bau eines „gewaltigen und kostspieligen“ Mausoleums zu denken, versteht sich so ziemlich von selbst. Und wie wäre er damals auf den Gedanken gekommen, gerade seine Grosseltern zu ehren? Sein Grossvater Antiochos II war ja allerdings, wie gesagt, vorläufig in Ephesos beerdigt worden; aber wo seine Grossmutter Laodike umgekommen und beerdigt worden war, wissen wir, wie wir oben sahen, nicht. Und war Ephesos damals wirklich ein Ort, wo man ein Mausoleum aufbauen konnte? Die Kämpfe mit den Römern, deren Ausgang ganz ungewiss war, empfahlen diesen Ort wohl kaum. Wäre Antiocheia nicht ein passenderer Ort für solch einen Bau gewesen? Warum sollten die Grosseltern bzw. der Grossvater gerade in Ephesos ein Grabdenkmal erhalten? Wir sehen somit, dass an Antiochos den Grossen wohl auch kaum zu denken ist.

So ist mithin diese Vermutung Keils, dass besagtes Mausoleum dem Antiochos II und der Laodike zugehöre, m. E. völlig aus der Luft gegriffen. Die bei Keil angeführten kunstarchäologischen Fragen, auf die er selbst „bei dem derzeitigen Stande der Erforschung des Denkmals“ nicht näher eingehen möchte, vermag ich hier nicht zu prüfen, da das von Keil angeführte bisher veröffentlichte Material mir hier nicht zugänglich ist; übrigens brauche ich es hier nicht zu berücksichtigen, denn die von mir beigebrachten historischen Beweise genügen m. E. vollkommen, um die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit von Keils Ansicht klarzustellen. Sollte er möglicherweise kunstarchäologisch recht haben — was ja, wie er selbst zugibt, noch nicht erwiesen ist —, so würde daraus noch keineswegs folgen, dass dieses Mausoleum für Antiochos II und Laodike I errichtet worden ist, denn um dieses strikt zu beweisen, müsste ganz anderes Material gefunden werden. Selbst wenn es Keil gelingen sollte das Mausoleum so zu datieren, wie er es wünscht, so würde damit allein noch nie und nimmer die Richtigkeit der Keilschen weiteren Vermutung erwiesen sein.

---

## Viertes Kapitel.

Es bleibt uns jetzt noch übrig den Anfang des III. Syrischen Krieges etwas näher zu beleuchten, nicht bloss deswegen etwa, weil es sich bei Ptolemaios um Rache für den Bruch des Friedens- und Ehevertrages und für die Ermordung der Berenike und ihres Kindes handelte, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil verschiedene neuere Forscher entweder behaupten, Berenike sei bei der Ankunft des Bruders noch am Leben gewesen, oder der Meinung sind, wir hätten zwei Expeditionen zu unterscheiden: Ptolemaios habe zunächst sofort eine Flottenabteilung nach der syrischen Küste gesandt und sie zur Verfügung der Schwester gestellt, nach der Ermordung der Berenike sei er aber dann selbst ins Feld gerückt, um die Schwester zu rächen. Da diese strittigen Fragen, wie man sieht, eng mit unserem Berenike-Thema zusammenhängen, müssen wir sie hier selbstverständlich untersuchen.

Wenn wir, wie es vor 1893/4 der Fall war, nur auf unsere dürftige historiographische Überlieferung angewiesen sein würden, wären diese strittigen Fragen gar nicht aufgeworfen worden. Wir besitzen aber jetzt bekanntlich Bruchstücke einer Papyrushandschrift des III. Jh. v. Chr., welche — wie man meist fälschlich annimmt — einen offiziellen Kriegsbericht (Bulletin) aus dem III. Syrischen Kriege enthielt<sup>163</sup>). Die erhaltenen Bruchstücke beziehen sich auf den Anfang des Krieges, also gerade auf die Zeit, die wir hier behandeln. Ich will nur noch vorausschicken, dass ich selbstverständlich hier nicht den ganzen Bericht, soweit er erhalten ist, in extenso kommentieren werde, sondern nur diejenigen Punkte, die uns hier speziell interessieren.

---

<sup>163</sup>) Vgl. die Literatur bei Wilcken, Chrest., Nr. 1; Fr. Bilabel, Die kleineren Historikerfragmente auf Papyrus, 1922, No. 9, S. 23 ff.; Otto, S. 49, Anm. 4 und S. 52, Anm. 1; Jacoby, F. G. H. II B, S. 885 ff. und II D, S. 598 ff. Vgl. auch W. Crönert, Raccolta di scritti in onore di G. Lumbroso, 1925, S. 441 ff.; weitere Artikel, soweit wir sie brauchen, werde ich hin und wieder zitieren.



Die erste Operation, die in diesem Bericht erwähnt wird (Col. I, 1—23), ist so defekt <sup>164)</sup>, dass Vermutungen aller Art Tor und Tür sperrangelweit geöffnet sind, und wir trotzdem vielfach im Finstern herumtappen müssen, denn gerade die fehlenden Zeilenanfänge haben Dinge enthalten, die wir wissen möchten und müssten, und die wir doch nicht mehr wiederherzustellen vermögen. Soweit wir feststellen können, handelt es sich um einen nächtlichen Angriff auf eine Burg (*ἄρqa* = Berg- bzw. Felsenfestung). Da die Ortsangabe im erhaltenen Teil fehlt, können wir nicht mehr sicher feststellen, um welches Gebiet es sich hier handelt. Koehler <sup>165)</sup> hat die Vermutung ausgesprochen, es könnte hier nur von einer kilikischen Stadt die Rede sein, und diese Vermutung ist vielfach gebilligt worden; Koehler hat ausserdem behauptet, dass hier unzweifelhaft „die alte kilikische Hauptstadt Tarsos“ gemeint sei, und Niese (II, S. 147, Anm. 4) hat sich ihm hierin angeschlossen, schreibt aber vorsichtigerweise „vielleicht Tarsos“ <sup>166)</sup>. Andere wiederum denken an irgendeinen Ort an der syrischen Küste; am weitesten geht hier Koch <sup>167)</sup>, der behauptet, es handle sich um einen Kampf um Seleukeia, *ἄρqa* sei die Oberstadt von Seleukeia; er gibt eine

<sup>164)</sup> Es fehlt die ganze linke Hälfte, und zwar je 18—20 Buchstaben von jeder Zeile. Von diesen 23 Zeilen sind die ersten 14 bis auf einige wenige Worte bzw. Wortanfänge nicht mehr wiederherstellbar. Von Zeile 15 an hat man die verschiedensten Ergänzungen vorgeschlagen, doch nur wenige von ihnen können auf eine Spur von Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben. Crönert hat eine vollständige Ergänzung versucht, aber die enthält, wie schon Otto gesagt hat, „recht viele hypothetische Elemente“.

<sup>165)</sup> U. Koehler, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1894, S. 446 ff.

<sup>166)</sup> Holleaux (B. C. H., S. 344 ff., vgl. auch S. 342 ff.) hielt anfangs Kilikien für undenkbar und behauptete, alle Begebenheiten hätten sich in Syrien zugetragen; falsch sei auch die Vermutung, im zweiten Bericht werde von Soloi gesprochen. In einem zweiten Aufsatz (R. E. A., S. 153, n. 1) hat er aber alles widerrufen.

<sup>167)</sup> Koch, S. 17 f. Vgl. Crönert, S. 445 f. und Jacoby, II D, S. 591: „ganz falsch m. E. Koch 17 f., der Col. I auf den Kampf um die *ἄρqa* von Seleukeia bezieht und I 23 *Ἀντιοχείαν* ergänzen will“. Vgl. auch die Widerlegung bei Otto, S. 54 f. Otto weist unter anderem mit Recht darauf hin, dass die in Soloi beschlagnahmten Schätze ohne weiteres nach Seleukeia gesandt werden, dieser Ort muss daher damals zum mindesten einige Zeit sicher in der Hand der Verbündeten gewesen sein; er „kann also nicht erst in dieser Zeit von den Ägyptern eingenommen worden sein, wie dies Koch will“. Damit ist Crönerts Ansicht (S. 447 f.) widerlegt. Vgl. auch Otto, S. 63, Anm. 2: „Dass Berenike von Antiocheia aus eine See-

phantastische Rekonstruktion der Operation, nimmt an, dass der Erfolg nach Salamis ans Hauptquartier gemeldet wurde und dass die Truppen nach Antiocheia abmarschierten. Dass diese Ansicht Kochs ebenso unhaltbar ist, wie die Mehrzahl seiner Behauptungen, versteht sich im Grunde genommen von selbst; einige Punkte werden wir weiter unten etwas näher beleuchten.

Bei dieser ersten Operation haben wir es m. E. mit folgenden Fragen zu tun: Wie hiess das fragliche Gebiet? Lässt sich die Stadt vielleicht bestimmen? Wem gehörte das Expeditionskorps? Wer war Oberbefehlshaber dieses Korps? Von wem hatte er die Instruktionen erhalten? Wann hat diese Expedition stattgefunden? Wollen wir nun sehen, wieweit sich diese Fragen heute noch beantworten lassen.

Wenn wir feststellen wollen, um welches Gebiet es sich hier handle, haben wir zunächst zu konstatieren, dass unzweifelhaft nur zwei Gebiete in Frage kommen können: Kilikien oder Syrien. Da im II. Bericht sicher Kilikien, im III. und IV. Bericht ebenso sicher Syrien der Schauplatz der geschilderten Begebenheiten ist, ist es völlig klar, dass der I. Bericht sich nicht auf Syrien beziehen kann; da nun andererseits ausser Syrien nur Kilikien in Frage kommen könnte, liegt die Vermutung nahe, dass wir für den I. Bericht als Schauplatz aller Wahrscheinlichkeit nach auch

expedition gegen Kilikien zu unternehmen wagt, zeigt, dass Antiocheias Hafenstadt Seleukeia fest in ihrem Besitz gewesen sein muss; es wäre auch aus geographischen Gründen wenig wahrscheinlich, dass Seleukeia ein Stützpunkt der Seleukospartei gewesen ist“. Wenn aber Otto (S. 63 nebst Anm. 3) behauptet: „Dass ganz Kilikien der Berenike zugefallen ist, ergibt sich daraus, dass der sich flüchtende Stratege noch im Taurosgebirge ergriffen werden konnte“, so dürfte dieser Schluss wohl kaum berechtigt sein: wir können bzw. dürfen daraus nur schliessen, dass die Bevölkerung dieses Gebiets mit der Berenike sympathisierte; jeder weitere Schluss würde völlig in der Luft schweben. Falsch ist auch die Behauptung von Honigmann (Pauly, R. E., s. v. Syria, S. 1614), Ptolemaios habe in Seleukeia die 1500 Talente in Empfang genommen, welche die von der Berenike entsandte Expedition im kilikischen Soloi beschlagnahmt hatte; davon steht in der Quelle nichts, und es ist m. E. völlig klar, dass diese Summe sofort der Berenike übergeben worden ist. Ebenso falsch ist natürlich die Ansicht von Svoronos (IV 164 f.; das Zitat und die Nachricht habe ich dem Buche von Giesecke S. 47 entnommen, da mir Svoronos' Werk hier nicht zugänglich ist), der Leiter der Expedition habe „aus dieser Beute, über die er frei verfügen konnte, . . . die Münzen mit dem Bilde der zweiten Berenike geschlagen“, denn dieses ist von A bis Z das reine Hirngespinnst.

Kilikien annehmen müssen. Wir haben somit in diesem Papyrus zunächst zwei kilikische und dann zwei syrische Berichte vor uns. Die Richtigkeit dieses Schlusses dürfte m. E. kaum angezweifelt werden.

Den Ortsnamen bestimmen zu wollen, wäre m. A. n. ein sinn- und zweckloses Unternehmen. Warum sollte es gerade Tarsos gewesen sein? Nur weil es eine der wichtigsten Städte von Kilikien, die alte kilikische Hauptstadt war? Man könnte doch ebenso gut an Seleukeia am Kalykadnos, Antiocheia am Pyramos bei Mallos, usw. denken. Was hülfe uns aber solch eine aus den Fingern gesogene Vermutung? Die Erwähnung der *ἄρρα* hilft uns auch nicht im geringsten, denn im sog. „rauhem Kilikien“ (Cil. Trachea), welches so lange ein Zankapfel zwischen den Seleukiden und Ptolemäern war, werden wohl sehr viele Städte eine Berg- bzw. Felsenfestung gehabt haben<sup>168</sup>). Wir wissen ja ferner gar nicht, warum es damals notwendig war gerade diese Stadt einzunehmen. Um zu zeigen, wie vorsichtig man in solchen Fällen vorgehen muss, will ich folgendes Beispiel anführen. Im II. Bericht ist, wie gesagt, der Name der betreffenden Stadt (Soloi) erhalten. Nehmen wir nun an, der Name wäre auch nicht erhalten und wir wüssten nur, dass die Stadt sich in Kilikien befunden habe. Da würden wieder manche Forscher vermutet haben, es sei Tarsos gewesen, und dabei hätten sie es mit einem Schein des Rechts tun können, denn man hätte doch annehmen können, dass der Statthalter von Kilikien Aribazos in Tarsos, der alten kilikischen Hauptstadt, residiert habe und von dort die 1500 Talente nach Ephesos transportieren wollte. Der Papyrus zeigt uns aber, dass es Soloi war. Daher lautet die einzig richtige Antwort auf unsere Frage: non liquet.

Wem gehörte ferner das Expeditionskorps? An und für sich könnte man an zwei Möglichkeiten denken: Berenike könnte einerseits, da sie ja als Königinmutter die offizielle Regentin war, ein syrisches Korps dahin abkommandiert haben, andererseits könnte aber Berenike auch einer Flotten- und Heeresabteilung, die Ptolemaios vorausgeschickt und ihr zur Verfügung gestellt hatte, solch einen Auftrag gegeben haben. Für die erste

<sup>168</sup>) Im zweiten Bericht (Col. II 13) wird z. B. auch von der *ἄρρα* von Soloi geredet. Otto (S. 52, Anm. 2) hält dieses für „die eindringlichste Warnung gegen eine Kombination, wie sie Koch anstellt“.

Möglichkeit würde der Umstand sprechen, dass es nicht einzusehen wäre, warum Berenike gerade das von ihrem Bruder sozusagen als Avantgarde geschickte Hilfskorps, das in erster Linie sie vor allen Unfällen schützen sollte, nach Kilikien abkommandiert hätte; für die zweite Möglichkeit aber spräche die Tatsache, dass über diese kilikische Expedition in unserem Papyrus Bericht erstattet wird. Man könnte infolgedessen auf den Gedanken eines Kompromisses zwischen beiden Möglichkeiten kommen, eines Kompromisses, welches darin bestehen würde, dass entweder Berenike bei den Sympathien, die ihr in der Seleukis und speziell in der Hauptstadt Antiocheia entgegengebracht wurden, einen persönlichen Schutz durch ein ägyptisches Korps fürs erste für unnütz bzw. unpolitisch hielt, oder dass das ägyptische Hilfskorps so gross war, dass ein Teil davon als Schutzkorps in Antiocheia zurückblieb, der andere aber — vielleicht zusammen mit einer syrischen Heeresabteilung — nach Kilikien aufbrechen konnte. Bevor wir hier eine Entscheidung zu treffen wagen, wollen wir erst die weiteren, oben aufgeworfenen Fragen zu beantworten versuchen, in der Hoffnung, dass dann möglicherweise die Entscheidung leichter fallen wird.

Wer war Oberbefehlshaber der nach Kilikien abkommandierten Heeresabteilung? Wir werden weiter unten sehen, dass wir augenscheinlich zu unterscheiden haben zwischen dem Oberbefehlshaber, der in seinem Hauptquartier blieb, und dem Oberoffizier bzw. den Oberoffizieren, die nach Kilikien gesandt wurden. Was die letzteren anbetrifft, so waren Aristokles und Pythagoras Befehlshaber der zweiten kilikischen Expedition. Den Namen des Befehlshabers der ersten Expedition kennen wir nicht, da er sich in dem nicht erhaltenen Teil des Berichts befunden hat. Wir können aber mit Sicherheit feststellen, dass weder der Verfasser des in unserem Papyrus enthaltenen Berichts noch der Oberbefehlshaber nach Kilikien gegangen sind, denn der Verfasser gebraucht in seinem Bericht, soweit dieser Kilikien betrifft, immer Verbalformen der dritten Person, wenn er von den Kommandeuren spricht; der Verfasser gibt somit die Berichte so wieder, wie sie ihm der Oberbefehlshaber auf Grund der Berichte der kilikischen Kommandeure eingereicht hatte. Was die Herkunft der nach Kilikien gesandten Oberoffiziere anbetrifft, so halten einige Forscher sie für Syrer, die anderen aber für Ägypter. Dementsprechend reden die einen Forscher von

einer syrischen Heeresabteilung, die anderen von einer ägyptischen. Wenn wir die bisher ausgesprochenen Ansichten kurz zusammenstellen, so hätten wir somit zwischen folgenden Möglichkeiten zu wählen: 1) ein syrisches Korps unter einem syrischen Befehlshaber, 2) ein ägyptisches bzw. ein ägyptisches und ein syrisches Korps unter einem syrischen Befehlshaber, 3) dasselbe, aber unter einem ägyptischen Befehlshaber; und was das vorausgesetzte ägyptische Korps betrifft, so kämen in Frage: 1) ein von der ägyptischen Garnison auf Kypros abkommandiertes Korps, 2) ein von Ptolemaios vorausgeschicktes Hilfskorps, 3) die Flotte des Ptolemaios. Zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten eine sichere Entscheidung zu treffen, ist natürlich nicht leicht. Ich möchte hierbei aber noch die Frage aufwerfen, ob es denkbar gewesen wäre, dass ein ägyptischer Oberoffizier — den wir doch annehmen müssten, falls es sich hier irgendwie um ein ägyptisches Hilfskorps handeln sollte — sich einem syrischen Befehlshaber untergeordnet hätte. Prestigefragen sind immer und überall sehr schwierig und unter Umständen sogar sehr folgens schwer gewesen. Nun hat Roos<sup>169)</sup> die Vermutung ausgesprochen, Lysimachos, der Bruder des Ptolemaios III, sei Befehlshaber der ptolemäischen Flotte gewesen. Jacoby (II D, S. 589) meint, dass Lysimachos „sehr wohl Strateg von Cypren gewesen sein und an den Bruder über die ersten Aktionen der Flotte berichtet haben kann. Bei der Dürftigkeit der Überlieferung über den Krieg... ist eine sichere Entscheidung kaum möglich. Sie hängt an dem Urteil über die Rolle, die P<sup>170)</sup> der Berenike zuweist (I 24; IV 20). Ist sie tatsächlich noch am Leben, so gehören die in P berichteten Ereignisse kurz hinter den Tod des Antiochos und vor das Eintreffen des Ptolemaios (de Sanctis; Roos), und der Bericht stammt von Lysimachos“. Beloch (IV 1, S. 675, Anm. 1) beurteilt die Roossche Vermutung anders: „sehr scharfsichtig, aber... nicht notwendig“. Wie sollen wir uns nun zu diesen verschiedenen Ansichten stellen?

M. E. vermag uns die von Roos ausgesprochene Vermutung bei der Beantwortung der von mir oben aufgeworfenen Fragen in einigen Beziehungen etwas Hilfe zu leisten. Ich stelle mir den

<sup>169)</sup> Roos, *Mnemosyne* 51 (1923), S. 271 ff.

<sup>170)</sup> Unter „P“ versteht Jacoby selbstverständlich, wie es üblich ist, unseren Papyrus.

Verlauf der Begebenheiten ungefähr folgendermaßen vor. Nachdem Berenike von dem Tode ihres Gatten und den weiteren Machinationen der Laodike in Kenntnis gesetzt worden war, hatte sie sich sofort an ihren Bruder Ptolemaios gewandt und ihn um schleunige Hilfe gebeten. Dass Ptolemaios ihr diese Hilfe unverzüglich zusagte, versteht sich von selbst. Aber so bereitwillig er die Hilfe sofort zugesagt hatte, so schwierig war es, sie sofort in umfassendster Weise zu verwirklichen. Wir dürfen nicht vergessen, in welcher Lage er sich selbst befand. Sein Vater Ptolemaios II war soeben gestorben, und er selbst hatte als Ptolemaios III hierauf den Thron bestiegen. Wenngleich Ägypten damals, als er den Thron bestieg, weder äussere noch innere Gefahren drohten, verstand es sich doch von selbst, dass er nicht sofort sein Land verlassen konnte, da es doch verschiedenes zu ordnen gab. Er war wohl von 267—259 Mitregent seines Vaters gewesen und war daher mit den Regierungsgeschäften im allgemeinen wenigstens einigermaßen vertraut; er war aber dann von 259—246 König von Kyrene gewesen und musste sich daher infolge dieser längeren Abwesenheit wieder einarbeiten; auch seine Untertanen, für die er ein fast unbeschriebenes Blatt war, mussten ihn etwas näher kennenlernen, mussten einsehen, dass sie es mit einem energischen Herrscher zu tun hatten. Ein Eingreifen in die syrischen Verhältnisse andererseits konnte und musste einen neuen syrischen Krieg nach sich ziehen, und dazu mussten daher gehörige Streitkräfte mobilisiert werden; solch eine Mobilisation liess sich aber nicht im Handumdrehen bewerkstelligen. Man hat endlich behauptet, Ptolemaios III hätte eben erst seine Cousine Berenike von Kyrene geheiratet, und glaubt, dass es dem jungen Ehepaare, das seine Flitterwochen noch nicht hinter sich hatte, nicht leicht gefallen sei, sich jetzt schon, wenn auch nur vorübergehend, voneinander loszureissen. Diese letztgenannte Behauptung ist direkt falsch und ganz undenkbar, denn wenn seine Schwester in Lebensgefahr schwebte, konnte solch ein Grund weder für Ptolemaios III noch für seine energische Frau Berenike maßgebend sein; ausserdem ist es m. E. ganz klar, dass Ptolemaios die Berenike weit früher geheiratet hat <sup>171)</sup>. Die beiden ersten Gründe sind aber stichhaltig. Andererseits versteht es sich jedoch von selbst, dass Ptolemaios, der sofortige Hilfe

---

<sup>171)</sup> Vgl. weiter unten den I. Exkurs.

versprochen hatte, da ihn das Schicksal seiner Schwester beunruhigte und der Bruch des Friedens- und Ehevertrags natürlich so bald als möglich bestraft und gerächt werden musste, die versprochene Hilfe nicht auf die lange Bank schieben konnte. Er beschloss daher seiner Schwester zunächst ein Hilfskorps zur Verfügung zu stellen, und gleich nach beendeter Mobilisation wollte er mit allen mobilisierten Kräften dann baldmöglichst selbst erscheinen. Nun konnte diese erste, vorläufige Hilfssendung in doppelter Weise bewerkstelligt werden: entweder er sandte eine Flottenabteilung mit einem Landungskorps nach Syrien, oder er erteilte seiner kyprischen Garnison den Befehl, sie solle sich der Berenike zur Verfügung stellen. Welche von beiden Möglichkeiten er gewählt hat, vermögen wir natürlich nicht mehr festzustellen. Auf jeden Fall ist es aber klar, dass dieses Hilfskorps einen Oberkommandeur gehabt haben muss, und als solchen sandte er seinen Bruder Lysimachos, also auch einen Bruder der Berenike. Wir haben oben (S. 16 ff.) gesehen, wie gut m. E. das Verhältnis zwischen den drei Geschwistern gewesen zu sein scheint; diese Abkommandierung des Lysimachos wäre, wie gesagt, noch ein weiterer Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht. Dass diese Vermutung richtig sein dürfte, wird m. E. durch folgende Tatsachen und Kombinationen bestätigt:

1) Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden<sup>172)</sup>, dass in den sog. ägyptischen Kriegsbericht „Berichte über die Nebenkriegsschauplätze aufgenommen worden sind (I 1—16)“, und dass diese Berichte „nur im Hauptquartier zusammenlaufen und so zusammengestellt werden konnten“. Daraus schliesse ich, dass diese Kriegsoperationen von dem ägyptischen Hilfskorps oder jedenfalls in erster Linie von ihm vollzogen worden sind. Wären dieses Expeditionen der Berenike selbst gewesen, die von ihrer eigenen syrischen Truppen- bzw. Flottenabteilung und unter dem Kommando eines syrischen Kommandeurs ausgeführt wurden, so wären sie schwerlich im ägyptischen Hauptquartier registriert worden.

2) In den beiden ersten Berichten finden wir Ausdrücke wie *παρ' ἡμῶν* (I 18) und *συνέβη ταῦτά τε κατασχεθῆναι καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν ἀκροαν καθ' ἡμᾶς γενέσθαι* (II 11 ff.); dieses *ἡμῶν* und *ἡμᾶς* kann m. E. nicht auf Berenike und auf Syrien

<sup>172)</sup> Vgl. z. B. Jacoby, II D, S. 589.

bezogen werden, sondern unbedingt auf Ägypten: Kilikien hatte ja früher Ägypten gehört, war infolge des Friedensvertrages den Seleukiden abgetreten worden, nun waren aber der Friedensvertrag und der Ehekontrakt gebrochen, und Ägypten war daher vollkommen berechtigt, die besetzten Gebiete als sein Eigentum anzusehen; auf Berenike und ihre Heeresabteilung bezogen könnte es nur heissen, dass Laodike nach diesem kilikischen Gebiet ihre Hände ausgestreckt hätte, dieses aber jetzt wieder in den Besitz der Berenike gelangt wäre, was keinen befriedigenden Sinn ergäbe.

3) Lysimachos war, wie gesagt, augenscheinlich Oberkommandeur des ägyptischen Hilfskorps, er ist aber nicht selbst nach Kilikien gegangen, sondern hat dorthin ägyptische Oberoffiziere abkommandiert, er selbst dagegen blieb in seinem Hauptquartier (das sich natürlich in Syrien und nicht auf der Insel Kypros befand), da er jederzeit imstande sein musste und wollte der Berenike im Notfalle sofort zu Hilfe eilen zu können. Dass ausser den ägyptischen Oberoffizieren noch ein oder einige syrische Offiziere aus verschiedenen triftigen Gründen hinzugezogen worden sind, ist auch sehr wahrscheinlich.

4) War Lysimachos, der leibliche Bruder des Königs Ptolemaios und der syrischen Königinmutter Berenike, Oberbefehlshaber des ägyptischen Hilfskorps, so konnten Prestigefragen keine oder jedenfalls keine besondere Rolle spielen, denn die verwandtschaftlichen Verhältnisse und die hohe Stellung des Lysimachos, des zeitweiligen Stellvertreters des Ptolemaios, schlossen bei den Anhängern der Berenike jeden Prestigekonflikt aus, und auf die eventuellen Anhänger der Laodike wurde selbstverständlich keine Rücksicht genommen.

5) Die einfache Bezeichnung der Berenike als ἀδελφή (Col. I 24: τῆς ἀδελφῆς πρὸς αὐτοῦς διαπεμφραμένης) ist in einem von ihrem Bruder Lysimachos verfassten und an seinen und ihren Bruder Ptolemaios gerichteten Bericht ganz selbstverständlich<sup>173</sup>); im Munde eines ägyptischen oder syrischen Oberoffiziers wäre diese Bezeichnung aber undenkbar.

<sup>173</sup>) Mahaffy-Smyly haben im ersten Bericht (Col. I 19) vorgeschlagen: „τὴν τε παρ’ ἡμῶν καὶ τὴν παρὰ [τῆς ἀδελφῆς φιλανθρωπίας]“ doch diese Ergänzung hat fast gar keinen Anklang gefunden. Wilcken (S. 4) sagt, dass der Hinweis auf Berenike an dieser Stelle ihm sehr unwahrscheinlich vorkomme. Das kann ich nicht finden. Der ganze Satzteil:



6) Diese beiden Operationen müssen vor der Ankunft des Ptolemaios stattgefunden haben. Auf wessen Initiative hin hat aber Lysimachos diese beiden Expeditionen nach Kilikien angeordnet? Dass Ptolemaios ihm dieses aufgetragen haben sollte, halte ich für völlig ausgeschlossen: das Hilfskorps war von ihm einzig und allein nur zu dem Zweck ausgesandt worden, um die Berenike im Notfalle zu schützen und um eventuell da eingesetzt zu werden, wo Berenike es für notwendig befand; selbständige Operationen dieses verhältnismäßig kleinen Hilfskorps konnten gar nicht in Frage kommen. Es wäre doch geradezu unsinnig zu vermuten, der Oberkommandeur dieses Hilfskorps habe versucht, noch vor der Ankunft des Ptolemaios ganz Kilikien zurückzuerobern; die beiden in unserem Papyrus geschilderten Operationen vertragen sich auch auf keinen Fall mit solch einem Plan. Koehler (S. 453 f.) hatte vermutet, „dass durch die Besetzung von Kilikien die Communication zwischen Kleinasien, wo sich... Laodike mit ihren Söhnen... aufhielt, und Syrien unterbrochen werden sollte“, aber dieses ist, wie gesagt, nicht denkbar, so gut dieser Plan an und für sich gewesen wäre. Dass die Einnahme dieser beiden Städte die Verbindung zwischen Kleinasien und Syrien nicht wenig störte, versteht sich von selbst; aber eine Einnahme von ganz Kilikien hat nicht stattgefunden, und sie war auch gar nicht geplant. Somit ist es völlig klar, dass beide Expeditionen nach Kilikien von der Berenike angeordnet worden wa-

---

*ἐφησεν ἔσεσθαι φανερόν [αὐτοῖς εἰς τὸ λοιπὸν τὴν τε παρ' ἡμῶν καὶ τὴν παρὰ τῆς ἀδελφῆς φιλανθρωπίαν* entspricht m. F. vollkommen der Situation und dem Inhalt des Berichts, und macht sich ausgezeichnet im Munde des Lysimachos, der dieses selbstverständlich in seinem (bzw. seines Bruders) Namen und im Namen der Berenike nicht nur sagen konnte, sondern sogar sagen musste; und dass er die Berenike als „Schwester“ bezeichnen konnte, versteht sich auch von selbst. Das Wort *φιλανθρωπίαν* müsste natürlich im Sinne von „Milde, Güte, Nachsicht“ aufgefasst werden. Vgl auch Otto, S. 52, Anm. 3: „Die Ergänzung in Col. I Z. 19 *τῆς ἀδελφῆς*“ erscheint mir unbedingt gesichert“; S. 57 billigt Otto die ganze Ergänzung. Wenn er aber weiter behauptet, an der Expedition nach Soloi hätten „allein Streitkräfte der *ἀδελφῆ*“ teilgenommen, so bin ich, wie wir sahen, anderer Meinung; seine Erklärung (S. 53, Anm. 2), dafür spreche „schon die ausdrückliche Hervorhebung der Befehlserteilung zu diesem Zuge durch Berenike“, ist nicht stichhaltig, denn über das ägyptische Hilfskorps konnte sie natürlich frei verfügen. Ebenso falsch ist natürlich Ottos Behauptung (S. 56): „Euergetes und Berenike sind nach Aussen zusammen gegangen gegenüber Seleukos und Laodike“; Berenike war schon tot, als Ptolemaios eintraf.

ren. Wie kam aber Berenike dazu, dieses anzuordnen? Koch (S. 18) denkt sich die Sache folgendermaßen: „Die Nachrichtenzentrale Berenikes hatte in Erfahrung gebracht, dass ...“. Wie hochmodern und grossartig dieses klingt: „Nachrichtenzentrale“! In Wirklichkeit war alles viel einfacher und schlichter. Es gab damals in den westlichen Teilen des Seleukidenreiches zwei Parteien: Anhänger und Parteigänger der Laodike und der Berenike. Beide Parteien werden sich natürlich lebhaft dafür interessiert haben, was die Gegenpartei unternahm. Der Unterschied zwischen Laodike und Berenike bestand aber darin, dass Laodike skrupellos alle Hebel in Bewegung setzte, während Berenike nur darauf bedacht war, bis zur Ankunft ihres Bruders Ptolemaios wo es irgend möglich war die Machenschaften der Laodike zu paralisieren. Nun war Kilikien ein Gebiet, das, wie gesagt, früher Ägypten gehört hatte und infolge des Friedensvertrages abgetreten worden war. Die Einwohner waren bei dieser erzwungenen Abtretung natürlich nicht befragt worden; der Umstand, dass ihre neue Königin eine ägyptische Prinzessin war, mag sie zeitweilig mit ihrem Lose ausgesöhnt haben. Ich habe aber oben (S. 82) schon darauf hingewiesen, dass in den abgetretenen Gebieten (also auch in Kilikien) das seleukidische Regierungssystem bald unpopulär geworden war, da die wirtschaftlichen und Seehandelsinteressen dieser Gebiete nicht wenig litten, und dass die Bevölkerung dieser Gebiete treu zur Berenike hielt. Diese königintreue Bevölkerung<sup>174)</sup>, welche die Syrerin Laodike hasste, wird nun aus freien Stücken der Berenike Nachrichten übermittelt haben über die Machinationen der Laodike, über den Hochverrat des Satrapen Aribazos, welcher sich der Laodike angeschlossen hatte, usw.; diese königintreue Bevölkerung wird wohl zugleich auch um Hilfe gebeten haben. Die zweite Expedition (nach Soloi) ist sicher dadurch hervorgerufen worden, aber auch die erste, über die wir leider nichts Genaueres mehr feststellen können, wohl nicht minder. Dass Berenike sich demgegenüber nicht passiv verhalten konnte, dass z. B. im zweiten Falle (Soloi) der Raub des dem Staate gehörenden Schatzes von 1500 Talenten (= fast 9 Millionen RM.) verhindert werden musste, dass die

<sup>174)</sup> Otto, S. 58, Anm. 1 unterstreicht mit Recht, dass die ganze kilikische Bevölkerung — nicht nur die von Soloi — treu zur Berenike hielt; falsch ist dagegen die Ansicht von Otto, S. 63, Anm. 3 (vgl. oben meine Anm. 167).

Hilfsgesuche der beiden Städte, wollte Berenike ihr Prestige wahren, nicht unbefriedigt gelassen werden durften, versteht sich von selbst. Berenike bat daher den Oberbefehlshaber Lysimachos, ihren Bruder, er möge nach Kilikien eine Anzahl Schiffe nebst Landungstruppen senden (vgl. I 23 — II 1); im ersten Falle wird es sicher ebenso gewesen sein <sup>175</sup>).

Mir scheint es, dass hiermit alle Fragen, die ich oben (S. 121) aufgeworfen habe, in einigermaßen befriedigender und hoffentlich einleuchtender Weise beantwortet worden sind. Was ich über die erste Expedition festgestellt zu haben hoffe, bezieht sich ebenso auf die zweite Expedition, wie wir schon gelegentlich sahen. Auf den Tatbestand dieser zweiten Expedition brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da wir ihn schon oben (S. 79) kennengelernt haben. Nur einige spezielle Einzelheiten können wir hier noch hinzufügen. Dass es sich hier um Soloi in Kilikien handelt, kann heute als sicher festgestellt angesehen werden. Im Papyrus lesen wir zwar *εισολους*, und Koehler las und ergänzte das Fehlende dementsprechend: *παραπλεύσαντες εἰς ὄλους τοὺς [τόπο]υς*; Holleaux billigte dieses ursprünglich und suchte zu beweisen, dass alle Orte, von denen in diesem Papyrus geredet wird, nur an der syrischen Küste zu suchen seien, später hat er es aber, wie wir sahen, widerrufen (vgl. oben S. 120, Anm. 166). Alle übrigen Forscher haben aber die sichere und überzeugende Smylysche Konjektur *εἰ(ς) Σόλους* nebst der ebenso überzeugenden Braun-

<sup>175</sup>) Warum Jacoby (S. 590 f.) schreibt: „Unternehmung eines ägyptischen (?) Geschwaders gegen Soloi in Kilikien“, begreife ich nicht; m. E. ist es so gut wie sicher, dass es sich hier um eine ägyptische Flottenabteilung gehandelt haben muss. Otto (S. 57, Anm. 3) ist allerdings anderer Meinung. Er schliesst aus dem Ausdruck „*προθύμως*“, dass es syrische Offiziere gewesen sein müssen, denn ägyptische Flottenoffiziere hätten „einfach den erhaltenen Befehlen zu gehorchen gehabt“, während man bei den syrischen Offizieren nicht ganz sicher gewesen sei, ob sie die Befehle der Berenike erfüllen würden. Mir scheint es, dass Otto dem Worte *προθύμως* eine Bedeutung unterlegt, die ihm hier nicht zukommt. Wir müssen nämlich den ganzen Bericht berücksichtigen und nicht ein einzelnes Wort in den Schraubstock spannen. Ptolemaios, wie wir weiter unten (S. 134 f.) sehen werden, unterstreicht überall, wie er wider alles Erwarten begeistert empfangen worden sei, wie dienstfertig alle Leute waren, usw.; so hat er auch hier gesagt, die Offiziere hätten bereitwilligst die Befehle ausgeführt. Irgendwelche weiteren Schlüsse dürfen wir aus dem Worte *προθύμως* nicht ziehen. Es ist ja ausserdem klar, dass man einem unsicheren Korps nie einen so wichtigen Auftrag erteilt hätte.

steinschen Ergänzung [*Κιλικίου*]/*υς* gebilligt, und lesen demzufolge: *παραπλεύσαντες εἰς(ς) Σόλους τοὺς [Κιλικίου]υς*. Diese Wiederherstellung des Textes wird glänzend bestätigt durch *Σολείων* (Col. II 8), das nach Wilcken „nach dem Faksimile sicher“ ist <sup>176</sup>). Ich habe diesen allbekannten Tatbestand hier nur deswegen angeführt, weil ich an ihn folgende m. E. wichtige Bemerkung anknüpfen möchte. Wir lesen am Anfange des zweiten Berichts: *κατὰ δὲ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς καὶ παρα[. . . . .] ἡ (?) σκάφη, τῆς ἀδελφῆς πρὸς αὐτοὺς διαπεμφραμένης . . . . καὶ παραπλεύσαντες εἰς(ς) Σόλους τοὺς [Κιλικίου]υς ἀφνέ]λαβον τὰ ἐ[κεί]σε κατασχεθέντ[α] χρή]ματα καὶ παρεκόμισαν εἰς Σελεύκειαν . . . . [ᾧ διε]νοεῖτο μὲν Ἀριβαζος ὁ ἐν Κίλι(κι)αι στρατ[ηγός] ἀποστέλλειν εἰς Ἐφεσον τοῖς περὶ τὴν Λαοδίκην*. Daraus folgt m. E. ganz klar, dass die zweite Expedition sich unmittelbar an die erste anschloss, dass die erste Stadt auch in Kilikien gelegen haben muss, dass Berenike den betreffenden Auftrag erteilt hat, dass nur 5 (bzw. 15?) Schiffe mit Landungsmannschaften abkommandiert wurden, dass sie an der Küste, dem Ufer entlang, hinfuhren <sup>177</sup>), dass der Auftrag, den Schatz, den Aribazos der Partei der Laodike zuführen wollte, zu retten, mit einer Eroberung von ganz Kilikien absolut nichts zu tun hat: beide kilikischen Expeditionen waren mithin nicht eigene Kriegsoperationen des ägyptischen Oberbefehlshabers. Die als Leiter dieser zweiten Expedition (nach Soloi) genannten Oberoffiziere Pythagoras und Aristokles, die einige Forscher für Syrer, andere aber für Ägypter halten, werden wohl entweder zwei ägyptische Offiziere, oder aber, wie schon oben bemerkt, ein ägyptischer und ein syrischer Offizier gewesen sein; genauer entscheiden lässt sich diese Frage nicht.

Alles was weiter folgt (Col. II 16 ff., III u. IV) trägt einen

<sup>176</sup>) Wilhelm und Holleaux (in seinem ersten Artikel) schreiben *Σελ[ευκ]είων*, doch Mahaffy-Smyly bemerken richtig: „why should the people of Soli have been the principal actors in the recovery of money in Seleucia, which was a considerable distance from that town?“

<sup>177</sup>) Wilcken bemerkt allerdings: „In *παραπλεῖν* (vgl. auch 19) liegt durchaus nicht notwendig ein Hinweis auf Küstenfahrten. Es ist nur das Zusteuern auf einen Hafen.“ Dass *παραπλεῖν* auch die Bedeutung „hinfahren“ haben kann, ist bekannt. Die Hauptbedeutung ist jedoch die im Text angeführte, und die passt hier vorzüglich; eine Fahrt von Kypros nach Soloi folgt hieraus durchaus nicht. Kochs Konjektur (S. 18) *Κυπρόθεν* (statt *αὐτόθεν*) hat schon Jacoby (S. 591) mit vollem Recht „grundverkehrt“ genannt.

ganz anderen Charakter. Während wir es bisher mit Berichten von Nebenkriegsschauplätzen zu tun hatten, mit Berichten, die ein anderer erstattet hatte, und mit Erfolgen, die andere erzielt hatten, beginnt jetzt der Eigenbericht des Verfassers des vorliegenden sog. Kriegsberichts. Wer war der Verfasser dieses Berichts? Welchen Zweck verfolgte er mit der Abfassung dieses Berichts? Wie weit ging dieser Bericht, d. h. behandelte er den ganzen III. Syrischen Krieg oder nur den Anfang desselben? <sup>178)</sup> Wie war der Verfasser nach Syrien gelangt, zu Lande oder auf der Flotte? Wie war die Lage der Dinge in Syrien, als der Verfasser da eintraf? Wieder eine Reihe von rätselvollen Fragen, auf die wir gern eine plausible Antwort haben möchten. Da die meisten dieser Fragen unendlich oft behandelt worden sind, werde ich — wobei ich die Ansichten der Neueren als bekannt voraussetze — auf sie wieder nur soweit eingehen, als es unsere Untersuchung verlangt und ich meine eigene Ansicht dabei präzisieren kann.

Der Bericht ist ein sog. „Wir-Bericht“ und der Verfasser bezeichnet die Berenike einfach als „Schwester“. Daraus folgt — trotz aller gegenteiligen Behauptungen einiger Forscher — mit absoluter Sicherheit, dass als Verfasser dieses Berichts einzig und allein nur der König Ptolemaios III in Frage kommen kann <sup>179)</sup>. Dieses wird vollkommen bestätigt durch die Schilderung der Ankunft und des feierlichen Empfanges sowohl in Seleukeia als auch hierauf in Antiocheia: alle diese geradezu grandiosen Feierlichkeiten und Festlichkeiten, der Empfang — noch vor den Toren der Stadt — durch die gesamte Priesterschaft, durch die Satrapen, Strategen, Offiziere und Garnisonen, alle Behörden und Beamten, die Epheben und die gesamte Bevölkerung, wobei alle sich be-

<sup>178)</sup> Solche haltlose und unbegründete Vermutungen, wie beispielsweise die Kochsche (S. 20: „dieser Kriegsbericht, der . . . nach Abschluss des oder der ersten erfolgreichen Kriegsjahre der Öffentlichkeit übergeben wurde“), werden wir selbstverständlich nicht berücksichtigen.

<sup>179)</sup> Man hätte allenfalls noch — wie Roos und Tarn (C. A. H., S. 716) dieses tun — an Lysimachos, den Bruder des Ptolemaios und der Berenike, denken können; doch sprechen verschiedene Gründe, die man aus dem, was ich weiter anführen werde, ersehen kann, entschieden dagegen. Otto (S. 52, Anm. 1) hat mit Recht darauf hingewiesen, dass ἀδελφή hier nicht als Titel für die Königin gebraucht worden sein kann, denn dann hätte man darunter eventuell auch die Laodike verstehen können; Ptolemaios habe wohl absichtlich den Gebrauch des Titels βασιλίσσα vermieden, um kein Missverständnis aufkommen zu lassen.

kränzt hatten (was bei religiösen Festlichkeiten zu geschehen pflegte), die feierlichen Opfer, die dargebracht wurden — alles dieses wäre ganz undenkbar, wenn ein ägyptischer Nauarch als Oberkommandeur an der Spitze dieser ägyptischen Heeresabteilung gestanden hätte; auch Lysimachos wäre nie so empfangen worden. Es ist somit sonnenklar, dass es sich nur um den König Ptolemaios selbst handeln kann, denn so sind nur Könige empfangen worden <sup>180)</sup>).

Was den Zweck der Abfassung dieses Berichts anbetrifft, so gehen die Ansichten der Neueren auseinander, ebenso wie sie sich auch über den Charakter dieses Berichts nicht einigen können. Man hat behauptet, diese „Bulletins“ seien „eine Gattung offizieller Schriftstellerei, welche den Historikern äusserst reiche Mitteilungen bereits stilistisch geformt zur Verfügung stellte“ (Wilamowitz); man hat hierin „Memoiren“ gesehen (Wilcken); man hat diesen Bericht mit der Alexandergeschichte des Ptolemaios I zusammengestellt (Norden, Wilamowitz, Koch u. a.); Jacoby (S. 590) kritisiert diese Ansichten, schliesst sich Wilamowitz an, und fügt von sich aus hinzu, dass „gewisse ‘Briefe’ Alexanders eine so genaue Parallele bieten, dass man auch für P (d. h. für unseren Papyrus) Briefform annehmen darf“; Koch (S. 20 f.) — dessen Anschauungen Jacoby (S. 589) „unklar, teilweise phantastisch“ nennt — spricht die verschiedensten Vermutungen aus: „das Bestreben, dem grösseren Publikum eine lesbare, amtliche, Objektivität anstrebende Darstellung der neuesten Ereignisse zu geben“; „Vielleicht war das Ganze nur eine eigenhändige Niederschrift zur Festhaltung der Erinnerung an die Kriegserlebnisse; vielleicht war die äussere Einkleidung auch die eines Briefes, der entweder an die Königin gerichtet war oder aber an einen der Sterne des Museums, der die Ruhmestaten des Königs mit den prunkenden Künsten seiner Rhetorik noch weiter ausschmücken sollte“; „Trotzdem bildet der Kriegsbericht keine pragmatische Darstellung der Ereignisse, sondern verschwieg oder verschob auch manches, denn er sollte zur Verherrlichung der Grosstaten des Königs und zur Begründung seiner Politik dienen“. Der Leser hat nun eine Vorstellung von dem Mischmasch, den Koch uns vorgesetzt hat. Hier ist nicht der Ort, um alle bisherigen Vermutun-

<sup>180)</sup> Darauf hat schon Wilamowitz (Hermes, S. 447 f.) richtig hingewiesen.

gen genau zu besprechen<sup>181)</sup>; ich will daher nur kurz angeben, wie ich mir die Sache vorstelle.

Jacoby hat, wie wir sahen, schon darauf hingewiesen, dass gewisse 'Briefe' Alexanders eine so genaue Parallele bieten, dass man auch für unseren Papyrus Briefform annehmen dürfe. Wenn Jacoby, statt den Ausdruck „Briefform“ zu gebrauchen, gesagt hätte, unser Papyrus sei ein Brief, so hätte ich ihm beistimmen können. Es ist nicht uninteressant festzustellen, dass der erste Herausgeber Mahaffy ursprünglich der Meinung war, unser Papyrus sei der Brief eines ägyptischen Soldaten, den er geschrieben und seiner Familie gesandt habe. Dass dieses ganz unmöglich sei, hat schon Koehler bewiesen. Was mich bei dieser falschen Ansicht aber interessiert, ist der Umstand, dass schon Mahaffy instinktiv richtig gefühlt zu haben scheint, unser Papyrus sei ein Brief. Wenn ich somit den Gedanken, unser Bericht sei eigentlich ein Brief, billige, so lehne ich mit Entschiedenheit die Vermutungen ab, unser Bericht habe entweder den Historikern äusserst reiche Mitteilungen zur Verfügung stellen, oder einem der Sterne des Museums Material zur prunkvollen Ausschmückung der Ruhmestaten des Königs liefern wollen, oder aber der König habe dem grösseren Publikum eine lesbare, Objektivität anstrebende Darstellung der neuesten Ereignisse geben wollen, dabei manches verschoben oder verschwiegen, um seine eigenen Grosstaten zu verherrlichen, und wie die weiteren Vermutungen alle lauten mögen. An so etwas hat Ptolemaios nicht im entferntesten gedacht. Man lese doch diesen sog. Kriegsbericht ohne Voreingenommenheit aufmerksam durch und prüfe genau alle Einzelheiten. Während in den von einem anderen Berichterstatter eingelaufenen Berichten von den Nebenkriegsschauplätzen kriegerische Ereignisse, wenn auch äusserst kurz, berührt werden, erwähnt Ptolemaios in seinem eigenen Bericht nichts derartiges. Wir lesen da, wie der König mit einem der Grösse des Hafens von Seleukeia entsprechenden Geschwader zunächst in Posideon und dann in Seleukeia landete, wie er dort feierlichst empfangen wurde, wie er dann am nächsten Tage nach Antiocheia weiterfuhr und ihm dort ein fast noch feierlicherer und herzlicherer Empfang bereitet wurde. Wir lesen da, wie der

<sup>181)</sup> Crönert (S. 459) meint: „habuit ante oculos litteras Alexandri commentariaque avi sui . . . nam sua in vulgus legi voluit . . . neque solum in Aegypto, verum etiam in Syria“.

König berichtet, er sei über diesen begeisterten Empfang geradezu verwundert gewesen, wie er es unterstreicht, dass in Antiocheia die einen ihn mit dargebotener rechter Hand, die anderen aber mit Händeklatschen und Hurrageschrei bewillkommneten, wie er ausdrücklich bemerkt, dass er sich über nichts so gefreut habe, wie über die Dienstfertigkeit dieser Leute, wie er mitteilt, er habe an allen Opferhandlungen teilgenommen, wie er dann kurz berichtet, dass er am Abend gegen Sonnenuntergang zu seiner Schwester ging, und wie er dann die dortigen Offiziere, Soldaten und Einwohner in Audienz empfing und mit ihnen reiflich erwog, was nun weiter zu unternehmen sei <sup>182</sup>). Wer diese ganze Darstellung, wo — wenigstens im erhaltenen Bruchstück — von kriegesischen Dingen überhaupt nicht geredet wird, dafür aber so viel über andere Dinge, für einen offiziellen Kriegsbericht (Kriegsbulletin) hält, der irrt sich m. E. sehr. Solche intime Dinge, wie die oben angeführten, konnten kaum einen fremden Menschen interessieren, sie waren auch schwerlich für fremde Ohren berechnet. Der Mensch, der für dieses alles Teilnahme haben und zeigen konnte, muss m. E. eine dem Verfasser sehr nahestehende Person gewesen sein, als solche kann aber, wie ich behaupte, nur eine einzige Persönlichkeit in Frage kommen — seine Gemahlin Berenike <sup>183</sup>). Die war kurz nach der Thronbesteigung ihres Mannes allein in Ägypten zurückgeblieben. Die beiden Gatten harmonierten, wie wir oben (S. 20) sahen, ausserordentlich miteinander, und wir können es uns daher leicht vorstellen, wie lebhaft sie sich für alle Erlebnisse ihres abwesenden Gatten und das Schicksal ihrer Schwägerin und Cousine Berenike interessierte; ausserdem war sie ja selbst Königin von Ägyp-

<sup>182</sup>) Bevan (Eg., S. 200 und Anm. 1) fasst die Worte ἡσαν γὰρ θαυμαστοί (III, Z. 15) so auf: „For they were wonderful“. „The journey by ship from Seleucia up the Orontes to Antioch goes through a valley of extraordinary beauty, celebrated in antiquity“; vgl. auch Bevan, Sel. I, S. 210 f. Dass die Gegend schön sein soll, ist bekannt; ob aber in unserem Papyrus hier davon die Rede ist, wird niemand sagen können, denn das was vorhergeht und folgt fehlt, und die ausgeschriebenen Worte können daher in keiner Weise gedeutet werden.

<sup>183</sup>) Unter den vielen haltlosen Vermutungen Kochs findet sich somit doch eine beachtenswerte; er selbst scheint aber die Tragweite dieser so nebenbei ausgesprochenen Vermutung gar nicht empfunden zu haben. Jouguet, S. 225 schreibt ganz kurz: „Les fragments conservés peuvent aussi bien être ceux d'une lettre royale adressée, par exemple, à la reine, une sorte de bulletin de victoire“; die letzten Worte sind natürlich falsch.



ten, daher ging sie diese ganze Angelegenheit sehr nahe an. Es ist mithin m. E. klar, dass Ptolemaios ihr schon bald nach seiner Ankunft in Syrien einen ersten Bericht gesandt haben wird — wahrscheinlich kurz vor seinem Aufbruch ins Innere Asiens —, und dass wir in unserem Papyrus diesen ersten, privaten Bericht des Königs zu erblicken haben <sup>184</sup>). An einen „offiziellen Kriegsbericht“ darf somit nicht gedacht werden.

Wenn diese meine Behauptung richtig ist, bereitet die Beantwortung der dritten Frage keinerlei Schwierigkeiten: der Bericht — und somit unser Papyrus — enthielt nicht die Darstellung des ganzen sog. III. Syrischen Krieges, sondern nur den Anfang desselben <sup>185</sup>).

Die nächste Frage ist die, wie Ptolemaios nach Syrien gelangt sei, zu Lande oder auf der Flotte. Auch hier gehen die Meinungen der Neueren auseinander. Während Wilcken (S. 2 f.) z. B. unter Berufung auf Polybios (V 58 στρατεύσας) behauptet, Ptolemaios sei nicht auf der Flotte, sondern mit seinem Landheere nach Syrien gezogen, und habe mit diesem Seleukeia erobert, vertritt Jacoby (II D, S. 591) die diametral entgegengesetzte Meinung: nach Jacoby befand sich der König zunächst auf der Flotte, das Wort στρατεύσας beweise keineswegs das Gegenteil, davon stehe in den paar Worten des Polybios nichts, auch die Worte ἐγκρατῆς ἐγένετο sagen über die Art der Gewinnung von Seleukeia gar nichts <sup>186</sup>). Wilckens Schluss, dass ein Widerstand

<sup>184</sup>) Über eine Entgegnung, die vielleicht denkbar wäre, werden wir gleich weiter unten (S. 144 f.) zu sprechen haben.

<sup>185</sup>) Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht werden wir gleich weiter unten kennenlernen. Ähnlich urteilt Crönert (S. 460): „Ptolemaei Euergetae ad Berenicen de expeditione Syriaca usque ad Antiochiam captam epistula“; das „captam“ ist natürlich falsch. Wenn aber Wilamowitz (Hermes, S. 452), Crönert und Otto (S. 52, Anm. 1) annehmen, „dass es sich um ein zur Verbreitung in der weiteren Öffentlichkeit bestimmtes königliches Bulletin handelt“, so vermag ich diese Ansicht nicht zu billigen. Berenike kann bzw. wird diesen Brief wohl ihrer Umgebung gezeigt haben, und so mögen ihn dann verschiedene ägyptische Kreise kennengelernt haben.

<sup>186</sup>) Vgl. auch Holleaux, R. E. A., S. 156 ff., der darauf mit Recht hinweist, dass στρατεύειν beides bedeuten kann: „faire une expédition sur terre ou sur mer“. Er weist auf die Inschrift von Adulis hin, die wir weiter unten besprechen werden, und wo wir lesen: ἐξεστράτευσεν . . . μετὰ ναυτικοῦ στόλου, und bemerkt dazu: „Le ἐξεστράτευσεν de l'inscription précise le στρατεύσας de Polybe et montre qu'il ne le faut pas entendre

nicht erwartet werde, dass Seleukeia schon ägyptisch sei, erkenne „den zweckvollen Bulletinstil, der die ägyptischen Truppen als Vorkämpfer der rechtmässigen Königin darstellt und dementsprechend von Behörden und Volk begeistert aufnehmen lässt. Wie die Dinge in Wirklichkeit verlaufen sind, steht dahin. Doch fand auch nach Justin . . . Ptolemaios geringen Widerstand“. Wer von ihnen hat nun recht?

Dass aus der überaus kurzen Notiz des Polybios die Schlüsse, die Wilcken gezogen hat, keineswegs gezogen werden können, hat Jacoby richtig festgestellt. Dass Ptolemaios, der — wie wir sahen — selbst der Verfasser des Berichts ist, sich auf der Flotte befunden haben muss, versteht sich nach dem Berichte auch von selbst. Wie das Landheer und wie Ptolemaios selbst nach Syrien gelangt sind, zu Lande oder zur See, ist damit aber keineswegs festgestellt. Bei Justin (27, 1, 6) lesen wir: *Ptolomeus periculo sororis exterritus relicto regno cum omnibus viribus ad volat*; bei Hieronymus (a. a. O.): *venit cum exercitu magno*; bei Ptolemaios selbst in der Inschrift von Adulis (Ditt., O. G. I. 54): *ἐξεστράτευσεν εἰς τὴν Ἀσίαν μετὰ θυνάμεων πεζικῶν καὶ ἱππικῶν καὶ ναυτικῶν στόλου καὶ ἐλεφάντων Τρωγοδυτικῶν καὶ Αἰθιοπικῶν, οὓς ὁ τε πατήρ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς πρῶτοι ἐκ τῶν χωρῶν τούτων ἐδήρουνσαν καὶ καταγαρόντες εἰς Αἴγυπτον κατεσκεύασαν πρὸς τὴν πολεμικὴν χρεῖαν*. Dass der III. Syrische Krieg, dem Charakter des Seleukidenreiches entsprechend, hauptsächlich zu Lande geführt werden würde, war von vornherein klar; nicht minder klar war es, dass zu diesem Kriege ganz gewaltige Landtruppen notwendig sein würden; dass eine Flotte auch nötig war, versteht sich von selbst. Wie sind aber diese Landtruppen (Infanterie, Kavallerie und Kriegselefanten) nach Syrien befördert worden? Zur See ging es ja schneller als zu Lande, aber dazu hätte es unendlich vieler Transportschiffe bedurft, um so mehr als auch die Kavalleriepferde und die Kriegselefanten befördert werden mussten, und der Transport dieser Tiere zur See nicht geringe Schwierigkeiten bereitet haben würde; für die Elefanten gab es übrigens besondere Elefantenschiffe. Zu Lande war es einfacher, dauerte aber bedeu-

trop étroitement. Ptolémée attaqua la Syrie avec des forces de terre et de mer. Et je demande maintenant sur quoi l'on se fonde pour déclarer que le roi marcha à la tête de ses troupes et ne monta point sur la flotte“. Vgl. auch Wilamowitz (Hermes, S. 448, Anm. 2) und Otto (S. 54 f.).

tend länger, während schnelle Hilfe notwendig werden konnte. Es konnte ausserdem ein kombinierter Angriff zu Lande und von der Seeseite her, ein Zweifrontenangriff notwendig werden, und dazu war es notwendig, dass das Landheer von den Landgrenzen aus vorgehen konnte; ob Landungstruppen ohne grössere Gefahr ausgesetzt werden konnten, stand nicht fest, und dem Feinde wäre überdies die Verteidigung erleichtert worden, wenn der Angriff nur von der Seeseite aus erfolgte. Bei einem Seetransport hätten die Landungstruppen mithin mindestens in Phönikien ausgeschifft werden müssen. Für welchen Modus des Truppentransports Ptolemaios sich entschieden hat, wird sich wohl nicht sicher feststellen lassen, da unsere Quellen uns im Stiche lassen; die allergrösste Wahrscheinlichkeit spricht für den Landtransport, doch sind vielleicht auch beide Transportmöglichkeiten ausgenutzt worden. Das eine scheint mir aber klar zu sein, dass Ptolemaios selbst mit der Flotte hingereist ist<sup>187</sup>). Die oben angeführten kurzen Notizen des Justin und des Hieronymus beweisen nicht das Gegenteil; es ist weiter nicht einzusehen, wozu Ptolemaios den langen und beschwerlichen Landweg selbst zurücklegen sollte, denn seine erfahrenen Generale, von denen wohl nicht wenige Asien kannten, da sie den vor 6 Jahren (252) beendeten II. Syrischen Krieg mitgemacht hatten, wussten was sie zu tun hatten, und irgendwelche Kämpfe vor der Erreichung der Grenzen des Seleukidenreiches waren überdies nicht vor auszusehen; es ist endlich ebensowenig denkbar, dass Ptolemaios, nach der Zurücklegung des Landweges, sich in Phönikien auf die Flotte begeben hätte, denn dass er bei den ersten Operationen, die er beschreibt, sich auf der Flotte befunden hat, steht, wie wir oben gesehen haben, fest. Das meiste von dem, was Jacoby gegen Wilcken bezüglich der angeblich aus Polybios' Worten ersichtlichen Eroberung Seleukeias durch das Landheer vorgebracht hat, ist richtig. Verfehlt ist dagegen das, was Jacoby vom „zweckvollen Bulletinstil“ sagt, und ebenso seine Behauptung, wie die Dinge in Wirklichkeit verlaufen seien, stehe dahin. M. E. unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, dass die ganze Seleukis — vor allem die Hauptstadt Antiocheia und die grosse Hafenstadt Seleukeia (vgl. oben S. 120, Anm. 167) — der Berenike treu geblieben war. Mit-

<sup>187</sup>) Vgl. auch Otto (S. 63): „damals wird ... das ptolemäische Landheer in Bewegung gesetzt worden sein ... Ptolemaios selbst hat den Seeweg benutzt“.

hin darf weder an eine Eroberung dieser Städte durch die Ägypter, noch an eine Verschleierung der Wahrheit durch Ptolemaios gedacht werden: es hat sich zweifellos alles so zugetragen, wie Ptolemaios es berichtet<sup>188</sup>). Was für einen Grund hätte er, der doch in der oben erwähnten Inschrift von Adulis seine Erfolge aufzählt, haben können, hier in seinem Bericht die Eroberung von Seleukeia und Antiocheia zu verschweigen, falls sie wirklich stattgefunden haben sollte? Dieses würde überdies durchaus nicht dem Charakter des Ptolemaios III entsprochen haben.

Es bleibt uns nur noch die letzte der oben aufgeworfenen Fragen übrig: Wie war die Lage der Dinge in Syrien, als Ptolemaios dort eintraf? Die Meinungen der Neueren gehen hier wieder völlig auseinander. Die einen behaupten, Berenike und ihr Sohn seien nicht mehr am Leben gewesen; die anderen meinen, der Sohn sei schon ermordet worden, die Berenike aber sei erst nach dem Abzuge des Ptolemaios aus Antiocheia umgebracht worden; die dritten sind wieder der Meinung, Mutter und Sohn seien erst nach der Abreise des Ptolemaios umgekommen. Andererseits behaupten die einen, wie wir sahen, sogar Antiocheia und Seleukeia wären schon in die Hände der Parteigänger der Laodike übergegangen, während andere wieder der festen Überzeugung sind, dass Berenike nicht nur in Antiocheia residierte, sondern wirklich den Staat regierte, und dass die Bevölkerung — abgesehen von den Parteigängern der Laodike — sich treu zu ihr hielt. Endlich versichern manche, Berenike sei wohl nicht mehr am Leben gewesen, ihr Tod sei aber absichtlich verheimlicht worden, und die Bevölkerung sei ihr daher treu geblieben. Wollen wir nun, so-

<sup>188</sup>) Wilcken — der ursprünglich den Nauarchen für den Verfasser hielt — findet auch (S. 1), dass unser Papyrus „uns eine Episode aus dem Anfange des Krieges mit genauerem Detail in glaubwürdigster Weise vorführt“. Die Worte sind von mir gesperrt. Holleaux (R.E.A., S. 158 f.) behauptet mit Unrecht, dass es sehr möglich sei, dass das ägyptische Landheer oder eine Abteilung desselben die Städte Seleukeia und Antiocheia eingenommen habe, bevor Ptolemaios dort mit seiner Flotte erschien. Seltsamerweise fügt er aber in der Anm. 2 hinzu, dass die Worte *ἐγκαταῖς ἐγένετο* „n'implique pas une prise de vive force“: dann kann man doch von einer Einnahme dieser Städte nicht gut reden, sondern höchstens davon, dass ägyptische Truppenabteilungen dort einzogen und einquartiert wurden. Doch auch dieses lässt sich, wie gesagt, nicht nachweisen. Über die Worte *ἐγκαταῖς ἐγένετο* vgl. auch Otto, S. 55.

weit es möglich ist, festzustellen versuchen, wie die Lage der Dinge in Syrien in Wirklichkeit beschaffen gewesen sein mag.

Den Ausgangspunkt aller dieser verschiedenen Meinungsäusserungen haben die bekannten und vielbesprochenen Worte unseres Papyrus gebildet, die wir Col. IV, 19 ff. lesen: ἤδη ἡλίον περὶ καταφορὰν ὄντος εἰσῆλθομεν εὐθέως πρὸς τὴν ἀδελφὴν, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ πράσσειν τι τῶν χρησίμων ἐγινόμεθα usw.

Dass aus dem Umstande, dass der Verfasser die Berenike einfach als „Schwester“ bezeichnet, ganz sicher hervorgeht, dass Ptolemaios selbst diesen Bericht verfasst hat, haben wir schon oben (S. 132 f.) gesehen<sup>189</sup>). Sehr auffallend ist es aber, dass Ptolemaios, der die begeisterte Aufnahme seitens der Antiochier so ausführlich schildert, hierauf ganz kurz und trocken bemerkt: „Als aber die Sonne schon zum Untergange neigte, ging ich sofort hinein zu meiner Schwester, und befasste mich hierauf mit wichtigen Staatsangelegenheiten“<sup>190</sup>). Dass der leibliche Bruder der Berenike, der seine Schwester liebte und ihr nicht nur sofortige Hilfe versprochen, sondern sein Versprechen auch wirklich gehalten hatte, über das erste Wiedersehen mit der Schwester absolut nichts weiter zu berichten gehabt hätte, ist geradezu undenk-

<sup>189</sup>) Wilckens Entgegnung (S. 3): „Gerade wenn der König der Schreiber wäre, würde man eher ἡ ἀδελφὴ μου erwarten“ war natürlich ganz falsch, denn der Artikel steht bekanntlich oft für das pron. possess., wenn der Besitzer sich klar aus dem Zusammenhange ergibt, so z. B. besonders bei Verwandten; ausserdem finden sich in den Briefen und Dekreten hellenistischer Könige unzählige Beispiele für den einfachen Artikel bei Verwandtschaftsangaben (Beispiele bei Holleaux, R. E. A., S. 155). Den besten Einwand gegen Wilcken hat aber Holleaux auf S. 154 angeführt: da der Verfasser in seinem Wir-Bericht von sich selbst immer in der ersten Person des Plurals spricht, konnte es nie und nimmer ἡ ἀδελφὴ μου heissen, sondern nur ἡ ἀδελφὴ ἡ ἡμετέρα oder ἡ ἀδελφὴ ἡμῶν, falls Wilckens Forderung berechtigt wäre, was ja nicht der Fall sei. Damit war Wilckens Entgegnung endgültig erledigt. Wilcken (Archiv 7, S. 73, Anm. 2) hat übrigens später seine eigene Meinung geändert, und hält jetzt auch Ptolemaios III für den Verfasser. Bevan (Eg., S. 202) weiss im Jahre 1927 nichts davon, was für Gegengründe gegen Wilckens falsche Ansicht vorgebracht worden waren und dass Wilcken selbst seine Behauptung schon längst aufgegeben hatte!

<sup>190</sup>) Unter den „wichtigen Staatsangelegenheiten“ versteht er hier, wie die Fortsetzung zeigt, die verschiedenen Audienzen, die er erteilte, und wie er mit den Leuten reiflich erwog, welche weiteren Schritte nun zu unternehmen seien. Vgl. über dieses πράσσειν τι τῶν χρησίμων Holleaux, a. a. O., S. 155 f.

bar; dabei war es doch, wie ich zu zeigen versucht habe, ein privater Brief an seine Frau, die doch auch hat erfahren wollen, wie es der Schwägerin und Cousine gehe. Bruder und Schwester hätten sich beim Wiedersehen doch unendlich viel zu berichten gehabt, auch hätten sie verschiedene wichtige Dinge miteinander besprechen müssen — und nun kein Sterbenswörtchen davon. Das ist so unnatürlich, dass dafür eine plausible Erklärung gefunden werden muss, denn Paraphrasen wie „Am Abend machte er der Königin Berenike seinen Besuch“ oder „Erst beim Sonnenuntergang konnte der König einen Krankenbesuch bei seiner Schwester machen“ usw. helfen uns nicht im geringsten<sup>191</sup>). Wenn wir uns nach einer plausiblen Erklärung umsehen, müssen wir unbedingt auch folgenden Umstand berücksichtigen, der die ganze Angelegenheit noch seltsamer erscheinen lässt. Wie kommt es, dass Berenike, die doch als Regentin das Szepter führte, bei dem feierlichen Empfange des Ptolemaios mit keiner einzigen Silbe erwähnt wird? Sie, die ihren Bruder, mit dem sie sich so

<sup>191</sup>) Bevan (Eg., S. 202) sucht die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass er behauptet felsenfest davon überzeugt zu sein, unter „Schwester“ sei hier nicht die leibliche Schwester Berenike gemeint, sondern die Gemahlin des Ptolemaios III Berenike: die Königinnen von Ägypten seien offiziell „Schwester“ genannt worden; Berenike sei nach Kallimachos' Gedicht wohl in Ägypten geblieben, „but this would not rule out the supposition that, at a stage of the campaign when Northern Syria had been occupied by Ptolemy's forces, queen Berenice should have made the comparatively easy journey from Egypt to Antioch to see her husband and the front — a woman of Berenice's spirit!“ Macurdy (S. 89) hält dieses für unglaublich, ohne aber einen Grund anzugeben. Bevans Ansicht ist m. E. ganz unmöglich. Berenike war nicht die Schwester, sondern die Cousine des Ptolemaios; die offizielle Bezeichnung der Gattin war bei den Ptolemäern nicht einfach „Schwester“, sondern immer „Schwester und Gattin“; der Besuch von Antiocheia fand gleich nach der Ankunft des Ptolemaios statt, Berenike müsste somit unmittelbar nach ihm Alexandria verlassen haben und ihm nachgeeilt sein; ihr Fernbleiben von den Feierlichkeiten, sein Besuch bei ihr am Abend, die fabelhaft kurze und gefühllose Notiz über diese Visite bleiben ebenso seltsam wie in Bezug auf die andere Berenike. Ausserdem war ja der Brief, wie wir sahen, an sie gerichtet: war sie selbst anwesend und hatte sie selbst an Ort und Stelle alles gesehen und gehört, so wurde der ganze Brief sinn- und zwecklos. Und endlich, last not least: das Wort ἀδελφή kommt in dem Briefe einigemale vor, Bevan müsste mithin folgerichtig annehmen, dass die ἀδελφή, welche die kilikischen Expeditionen angeordnet hatte, auch die Frau des Ptolemaios war, was ja ein direkter Nonsens wäre! Man sieht also, dass Bevans Behauptung die Sache nicht besser, sondern noch viel schlimmer macht.

gut stand, zu Hilfe gerufen hatte, sollte — wo doch die ganze Bevölkerung, hoch und niedrig, dem Ptolemaios entgegengееilt war und ihn in grandioser Weise feierte — ruhig bis zum Abend in ihrem Königsschlosse geblieben sein und augenscheinlich erwartet haben, dass Ptolemaios ihr zuerst seine Aufwartung mache! Wer dieses geradezu Undenkbare dennoch für möglich halten sollte, müsste dann weiter schliessen, dass einerseits Berenike darüber empört gewesen sein wird, dass der Bruder seine Antrittsvisite bis zum Abend verschob, und dass Ptolemaios andererseits nicht weniger pikiert und erstaunt gewesen sein wird über ihre unbegreifliche und unverzeihliche Indolenz, und dass dadurch sich die kurze und gefühllose Notiz in unserem Papyrus erkläre. Mag solch eine Erklärung befriedigen wen sie will — dass ich mich mit ihr in keiner Weise zufrieden geben kann, geht aus dieser ganzen Abhandlung hervor, wo ich es wiederholt unterstrichen habe, wie ausserordentlich gut sich die drei Geschwister, die Kinder der Arsinoe I, miteinander standen. Wir müssen uns daher nach einem anderen, wahrscheinlicheren und annehmbareren Erklärungsversuch umsehen, der alle diese Rätsel lösen könnte. Für einen solchen halte ich einzig und allein den von Smyly zuerst ausgesprochenen und von einigen Neueren gebilligten, demzufolge Berenike bei der Ankunft des Bruders schon tot war, ihr Tod jedoch, wie Polyän uns berichtet, verheimlicht wurde, dem Publikum aber bekanntgegeben worden war, sie sei verwundet und ans Bett gefesselt, bedürfe der sorgsamsten Pflege und müsse vor jeglicher Beunruhigung und Aufregung dringend bewahrt werden; Ptolemaios habe bei oder vor seiner Ankunft davon erfahren, habe die unbedingte Notwendigkeit dieser Notlüge vollkommen anerkannt und gebilligt, habe im Namen der angeblich noch lebenden Berenike und ihres Sohnes im ganzen Seleukidenreiche Briefe und Erlasse verbreitet, die überall gläubig aufgenommen wurden; infolgedessen sei es ihm gelungen in ausserordentlich kurzer Zeit die weiten Länderstrecken vom Tauros bis zur baktrischen und indischen Grenze unter seine Herrschaft zu bringen <sup>192</sup>).

<sup>192</sup>) Otto (S. 60 f.) — dessen Ansicht Honigmann (Pauly, R. E., s. v. Syria, S. 1614 f.) billigt — fasst die Sache ganz anders auf. Nach ihm sei nur das Kind ermordet worden, Berenike selbst aber nicht. Sie selbst habe ein anderes Kind vorgeschoben, da ja sonst ihr Regiment zusammenbrechen musste; sie habe sich absichtlich zurückgehalten, um leichter den Trug, der junge König lebe noch, durchführen zu können; ausserdem habe

Wenn die Sache sich so verhielt, wovon ich fest überzeugt bin, dann erklären sich die wenigen und scheinbar gefühllosen Worte des Ptolemaios vollkommen<sup>193</sup>). Das Wegbleiben der Berenike konnte nicht auffallen, da sie ja angeblich schwer krank war; nach dem Schluss der Festlichkeiten musste er sie aber aufsuchen, da sonst das Publikum stutzig geworden wäre; dass er sich nicht

sie sich augenscheinlich gefürchtet, sich Gefährdungen auszusetzen, denn nicht jede makedonische Prinzessin dürfte besonders mutig gewesen sein. Ptolemaios habe das erste Wiedersehen mit der Schwester deswegen möglichst kurz abgemacht, weil sonst auch die Person des jungen Königs irgendeine Rolle hätte spielen müssen. Otto sagt wohl, er wolle „den Angaben der Quellen keine Gewalt antun“; ich weiss aber nicht, wie man sein Vorgehen anders bezeichnen könnte, als eine Vergewaltigung der Quellen. Auch Jacoby (F. G. H. II D, S. 590) spricht von „schweren quellenmässigen und sachlichen Bedenken“, die gegen Ottos Lösung bestehen. Vgl. auch Wilamowitz (Hermes, S. 449): „Eine makedonische Königin, die legitime Regentin, bleibt nicht im Frauengemach, wenn sie nicht muss. Das ist ein Krankenbesuch . . . Die Fiktion, dass Berenike am Leben wäre, musste aufrechterhalten werden; wir sehen, dass Euergetes sie in seinem Berichte bekräftigt“. Tarn (C. A. H., S. 717) billigt auch den Bericht Polyäns.

<sup>193</sup>) Beloch (IV 1, S. 675, Anm. 1) schreibt allerdings: „Das ist ja handgreiflich absurd und bei Justin steht denn auch nichts davon“. Sachlich hat es keinen Sinn dagegen zu polemisieren, denn diese Ansicht richtet sich nach dem von mir im Text Angeführten von selbst. Es ist aber rein methodisch nicht uninteressant, wie Beloch sich immer gleich bleibt. Wenn bei Thukydides „ihm etwas nicht in den Kram passt“ (Beloch III 2, S. 5 urteilt so über eine Ansicht von Ed. Schwartz), so verspottet er in giftigster Weise die von ihm so genannten „Thukydides-Theologen“; billigt er aber ein andres Mal eine von einem anderen Forscher angegriffene oder bemängelte Mitteilung des Thukydides, so ist er darüber empört, dass jemand Worte des Thukydides, dieser „Autorität ersten Ranges“, zu bezweifeln wage. So auch hier bezüglich Justins. Wo er mit ihm nicht übereinstimmt, wirft er ihm Vertauschungen, Verwechslungen, Missverständnisse aller Art vor, oder z. B. IV 2, S. 150 lesen wir: „Doch auf solche Angaben bei Justinus ist bekanntlich sehr wenig Verlass; er hat hier, wie so oft, seine Vorlage stark zusammengestrichen“. Hier dagegen nennt er die oben ausgeführte Ansicht „handgreiflich absurd“ und beruft sich dabei als Zeugen auf Justin, bei dem „nichts davon steht“, als ob dieser talentlose Schriftsteller auch eine „Autorität ersten Ranges“ wäre. Wie falsch Belochs Vorgehen ist, mögen folgende Beispiele zeigen. Von den beiden kilikischen Expeditionen, von dem feierlichen Empfang des Ptolemaios in Antiocheia, von dem Aufstande, den Seleukos' Tante Stratonike in Antiocheia erregt hatte, sagt Justin absolut nichts. Warum verwirft Beloch nicht auch diese Nachrichten mit der Motivierung, dass bei Justin davon nichts stehe? Vgl. übrigens auch Fr. Oertel, Gnomon 5, 1929, S. 463.



lange im Krankenzimmer aufgehalten hat, versteht sich auch von selbst, denn was sollte er lange bei der substituierten Hofdame bleiben, um so mehr als die Kürze seiner Visite sich auch durch die schwere Krankheit leicht erklären liess. Wenn er in seinem Bericht so kurz darüber hinwegging, so ist auch dieses leicht zu verstehen: die Wahrheit mitteilen durfte er aus wichtigen politischen Gründen auf keinen Fall, andererseits brachte er es nicht übers Herz, die Visite romanhaft auszuschmücken.

Hier wird man aber vielleicht etwas einwenden, worauf ich oben (S. 136, Anm. 184) hingewiesen habe. Ich habe da die Vermutung ausgesprochen und zu beweisen gesucht, dass unser Papyrus ein privater Brief sei, den Ptolemaios seiner Gemahlin bald nach seiner Ankunft in Syrien geschrieben und nach Alexandria gesandt habe. Da wird man mir vielleicht entgegen, dass, falls meine Ansicht richtig sei, Ptolemaios seiner Gemahlin ruhig die volle Wahrheit hätte mitteilen können bzw. sogar müssen. Das kann ich nicht finden. Wenn es auch ein privater Brief an die Königin war, so konnte doch durch irgendeine Indiskretion die Wahrheit ans Tageslicht kommen. Erfuhr aber Ägypten davon, so konnte die Nachricht auch nach Syrien gelangen, dann stand der König als Lügner da, dann waren alle Operationen im Seleukidenreiche gefährdet, dann stürzte der ganze Plan wie ein Kartenhaus zusammen<sup>194)</sup>. Eine zweite denkbare Entgegnung ist die von Koehler vorgebrachte und von Holleaux<sup>195)</sup> gebilligte. Holleaux behauptet, dass unser Schriftstück, was gar nicht bewiesen zu werden brauche, ganz sicher keine vertrauliche Mitteilung sei, denn eine solche wäre nie in unsere Hände gelangt; es sei daher

<sup>194)</sup> Holleaux, R. E. A., S. 161 spricht eine ganz unwahrscheinliche Vermutung aus. Er glaubt, der Brief sei gerichtet gewesen an eine Person, die schon vom Tode der Berenike unterrichtet war; ausserdem erinnert er daran, dass die Griechen es vermieden vom Tode zu sprechen, Ptolemaios habe daher nicht mal den Namen der Berenike genannt. Übrigens spricht er aber sofort noch eine zweite Vermutung aus, die sich mit der Smylyschen Ansicht deckt, und überlässt es dem Leser, eine von beiden nach seinem Geschmack auszuwählen. Er selbst scheint die erste Vermutung vorzuziehen.

<sup>195)</sup> Koehler (S. 460): „Erwägt man die Zahl und die Art der Schreibfehler, welche den Text entstellen, so kommt man zu dem Schluss, dass der erhaltene Text nicht die erste Niederschrift, sondern eine eilfertig gemachte Kopie des Originals ist“. Holleaux, R. E. A., S. 163 und Anm. 4. Vgl. auch die oben (S. 136, Anm. 185) angeführte Ansicht von Wilamowitz, Crönert und Otto.

klar, dass dieses Schreiben in einer Menge von Exemplaren unter das Publikum gekommen sei. Die Berechtigung dieser Entgegnung vermag ich nicht zuzugeben. Wenn ich von einem privaten Briefe des Ptolemaios an seine Gattin spreche, so habe ich damit nie behaupten wollen, dass es ein streng vertraulicher Brief gewesen sei, denn wenn Ptolemaios dessen sicher gewesen wäre, dass dieser Brief einzig und allein nur in die Hände der Berenike gerät und von ihr sofort vernichtet werden wird, hätte er ihr ja getrost die ganze Wahrheit mitteilen können. Gerade weil es kein vertraulicher Brief war, musste er die seine Schwester betreffende Notiz so kurz abfassen: der Brief war dann ganz unverfänglich, konnte von jedermann gelesen und, falls es ratsam schien, auch unter dem Publikum verbreitet werden, um demselben zu zeigen, wie glänzend der neue König in Syrien empfangen und gefeiert worden sei, und welche grossen Erfolge er buchen konnte. Damit ist die Grundlosigkeit auch dieses Einwands erwiesen.

Es bleibt mir schliesslich noch übrig auf einen Punkt hinzuweisen, der auch die Richtigkeit meiner Behauptung beweisen kann. Ich habe oben (S. 136 und Anm. 185) gesagt, dass dieser Brief des Ptolemaios nicht den ganzen III. Syrischen Krieg enthalten haben muss, sondern nur den Anfang desselben. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Behauptung erblicke ich nun darin, dass der Tod der Berenike in diesem Schriftstück verschwiegen wird. Wäre dasselbe erst nach der Beendigung des Feldzuges verfasst worden, so hätte das Verschweigen des Todes überhaupt keinen Sinn gehabt, denn auf die Dauer liess sich der Heimgang der syrischen Königin Berenike doch nicht verschweigen. Die Syrer müssen es selbstverständlich schliesslich erfahren haben. Wenn die es aber wussten, so ist nicht einzusehen, warum denn in Ägypten die Katastrophe offiziell verschwiegen werden sollte, um so mehr als die Bevölkerung Ägyptens auf Umwegen doch die Wahrheit erfahren hätte. Der Bruch des Friedensvertrages und des Ehekontrakts waren von Ptolemaios gerächt worden, und das ägyptische Reich hatte einen Umfang erreicht, wie nie weder vorher noch nachher. Wozu sollte also jetzt noch die Ermordung der ägyptischen Prinzessin Berenike und ihres Sohnes <sup>196)</sup> verheimlicht werden?

<sup>196)</sup> Niese (II, S. 148, Anm. 1) behauptet, Polyän berichte uns, dass Ptolemaios „im Namen der Berenike und ihrer Kinder, die man noch

Auf einen Punkt möchte ich hier noch beiläufig hinweisen. Als sicheren Beweis dafür, dass Berenike noch am Leben war, führt Otto (S. 57 u. 59) den Umstand an, dass in der seleukidischen Hauptstadt Antiocheia „eine grössere Reihe von seleukidischen Satrapen versammelt waren“. Ihre Anwesenheit sei nur zu verstehen, wenn man sie sich von der Regierung der Berenike zusammenberufen denke<sup>197</sup>). „Dass man diese nach Antiochien zusammenberufen und mit ihnen hier beraten hätte, wenn die Königin bereits tot gewesen wäre, ist kaum glaublich; man hätte in diesem Falle, um die Fiktion besser aufrecht erhalten zu können, doch sicher sogar gerade alles versucht, sie von der Stadt, wo die Herrscherin sein sollte, fern zu halten oder, wenn sie schon einmal da waren, sie wenigstens nachträglich zu entfernen.“ Diese Beweisführung Ottos begreife ich aufrichtig gesagt nicht. Dass die Zusammenberufung der Satrapen zu den ersten Schritten der Berenike gehört haben muss, sagt er selbst (S. 62, 1); aber wieso folgt daraus, dass Berenike bei der Ankunft der Satrapen und des Ptolemaios noch am Leben war? Otto sagt ja selbst, dass „die Heranberufung und das Herankommen der nähersitzenden geraume Zeit erfordert hat“. Diese Worte widersprechen doch einigermaßen den oben ausgeschriebenen Worten Ottos. Gewiss hat Berenike die Satrapen nach Antiocheia zusammenberufen; bis sie aber ankamen, verging einige Zeit, und inzwischen war sie ermordet worden. Wie sollte man nun vorgehen? Sollte man wirklich, wie Otto behauptet, jetzt die Satrapen von Antiocheia fernhalten oder, wenn sie schon einmal da waren, sie wenigstens nachträglich entfernen? Würde nicht gerade solch ein Vorgehen Verdacht erweckt haben? Wo sollte sich ferner Ptolemaios mit ihnen beraten? Die Beratung mit ihnen, die unbedingt notwendig war, musste m. E. gerade in Antiocheia stattfinden, wohin Berenike sie berufen hatte, und dieses geht ja auch aus dem Be-

---

lebend glaubte, alle Satrapien bis nach Indien in Besitz nahm“. Man liest und staunt, denn bei Polyän ist deutlich gesagt „τοῦ γεγονευμένου παιδός“. Die „Kinder“ hat somit Niese selbst erfunden, obgleich er auf S. 147 noch von dem „Kinde“ sprach.

<sup>197</sup>) Honigmann (Pauly, R. E., s. v. Syria, S. 1614) glaubt seltsamerweise, die „zahlreichen Satrapen“ hätten „sich wohl wegen der ungeklärten Erbfolge nach Antiochos' II Tode dorthin (d. h. nach Antiocheia) begeben“!

richt des Ptolemaios sonnenklar hervor. Aus diesem Bericht des Ptolemaios geht übrigens ebenso klar hervor, dass er allein sich mit den Satrapen beraten hat. Wo war denn die Berenike geblieben? Sie hätte doch als Regentin, die die Satrapen zusammengerufen hatte, unbedingt an diesen Beratungen teilnehmen müssen. Otto (S. 59) nimmt endlich an, dass bei den antiken Schriftstellern „ein Durcheinanderwerfen zweier zeitlich verschiedener Ankünfte des Euergetes in Antiochien vorliegen könnte“, d. h. dass bei der ersten Ankunft Berenike noch am Leben gewesen sei, dass nach dem Abzug des Ptolemaios in Antiocheia ein Aufstand erregt worden sei, dass damals Berenike ermordet worden sei, bei seiner zweiten Ankunft in Antiocheia (auf dem Rückwege) habe er sie daher nicht mehr am Leben getroffen. Die Angaben der Schriftsteller „wären daher in Wahrheit anders zu deuten, als dies auf den ersten Blick geboten erscheint“. Otto behauptet (S. 61), er wolle „den Angaben der Quellen keine Gewalt antun“; wie verträgt sich dieses Vorhaben mit seinem Vorgehen den Quellen gegenüber? Dabei wäre noch zu berücksichtigen, dass Otto bei den einen Quellen syrische, bei den anderen ägyptische Tradition annimmt. Sollen wir wirklich voraussetzen, dass alle diese verschiedenen Quellen zwei zeitlich verschiedene Ankünfte des Ptolemaios durcheinandergeworfen hätten? Wenn man so den Quellen gegenüber vorgeht, kann man ja schliesslich alles, was man will, beweisen.

Dass die Entdeckung der Wahrheit in Syrien möglicherweise einen Umschwung der Stimmung hervorrufen konnte, versteht sich von selbst, denn nach dem Tode der Königinmutter und Regentin Berenike und ihres Sohnes, des unmündigen Königs von Syrien, hatte der ägyptische König Ptolemaios im Seleukidenreiche eigentlich nichts mehr zu suchen und zu sagen, ja seine und seiner Truppen Anwesenheit konnte sogar, wenn man wollte, — und dafür hätten die Parteigänger der Laodike gesorgt — als Versuch einer gewaltsamen Einverleibung des Seleukidenreiches aufgefasst werden. Uns interessiert daher die Frage, wann die Ermordung der Berenike und ihres Sohnes allgemein bekannt geworden ist <sup>198</sup>), und wie die Stimmung der Bevölkerung Asiens

<sup>198</sup>) Wie die Sache ans Tageslicht gekommen ist, werden wir natürlich nie mit Sicherheit feststellen können, da die Alten uns darüber absolut nichts berichtet haben; wie sie ans Tageslicht gekommen sein könnte, darüber vgl. den Schluss dieses Kapitels.

nach dem Bekanntwerden dieser Tatsache war. Die wenigen Nachrichten der Alten sind, wie wir schon wiederholt sahen, überaus kurz, unklar, und weichen in ihren Angaben nicht wenig voneinander ab. Bei diesem Charakter der antiken Nachrichten wäre es nicht weiter wunderbar, wenn die Ansichten der Neueren einigermaßen differieren würden. In Wirklichkeit gehen sie aber so diametral auseinander, dass es wohl kaum zwei Forscher geben dürfte, die diese Fragen ähnlich beantworten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese vielen divergierenden Auffassungen einzeln zu besprechen. Wir wollen daher sofort zur eigenen Beantwortung dieser Fragen übergehen; dabei werden wir dann Gelegenheit haben, abweichende Ansichten anderer Forscher etwas näher zu beleuchten.

Wir beginnen mit der ersten Frage: Wann wurde die Ermordung der Berenike und ihres Sohnes allgemein bekannt? Die Ansichten darüber gehen, wie gesagt, ganz gewaltig auseinander. M. E. kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass während der ganzen Zeit der Expedition des Ptolemaios das Geheimnis gewahrt worden ist<sup>199</sup>). Ptolemaios hätte — wie schon Bevan (Eg., S. 195) richtig bemerkt hat — es nie wagen können den Euphrat zu überschreiten und in Babylonien einzurücken, wenn die Seleukis nicht sicher in seiner Hand gewesen wäre. Wenn während seiner Abwesenheit der Trug entdeckt worden und ein Umschwung in der Volksstimmung eingetreten wäre, wie viele versichern, so hätte Ptolemaios, wie ich behaupte, seine Operationen nie und nimmer fortsetzen können, da er ja in dem Falle von seiner Operationsbasis und von seiner Verbindung mit Ägypten abgeschnitten gewesen wäre. Das ganze Unternehmen dauerte ausserdem nur sehr kurze Zeit, denn schon im Mittsommer 245 wurde in Babylon nach Seleukos datiert: so kurze Zeit konnte die Ermordung der Berenike natürlich geheimgehalten werden. Dass sich die Sache so verhalten haben muss, geht auch aus folgender Tatsache hervor. Ptolemaios musste seinen erfolgreichen Vormarsch plötzlich unterbrechen und nach Ägypten zurückkehren, denn in Ägypten waren Unruhen ausgebrochen<sup>200</sup>). Um nach

<sup>199</sup>) Bouché-Leclercq (Sél. I, S. 100) urteilt sehr eigentümlich: „Il est douteux que la supercherie ait réussi à tromper le peuple d'Antioche; mais elle a pu s'accréditer au dehors assez longtemps pour être utile“.

<sup>200</sup>) Was das für eine „seditio“ bzw. „domestica seditio“ war, lässt sich heute nicht mit Sicherheit feststellen; es sind verschiedene Vermutungen aus-

Ägypten zu gelangen, musste er alle Gebiete, die sich ihm angeschlossen hatten, vor allem Syrien, nochmals durchziehen. Wäre inzwischen ein Umschwung erfolgt, so hätte er selbstverständlich diese Gebiete nicht ohne beständige Kämpfe durchschreiten können, von solchen Kämpfen hören wir aber absolut nichts. Denjenigen, die hier vielleicht auf die unzureichende antike Tradition hinweisen werden, möchte ich folgende Tatsache in Erinnerung rufen. Ptolemaios kehrte bekanntlich nach Ägypten mit angeblich „unermesslichen“ Schätzen und zahlreichen Kriegsgefangenen zurück<sup>201</sup>): wie wäre dieses möglich gewesen, wenn er hier,

gesprachen worden, doch gehört die Untersuchung dieser strittigen Frage nicht hierher. An dem Faktum dürfen wir aber keinesfalls zweifeln, wie es leider manche Neuere tun, denn ich halte es für ganz undenkbar, dass Ptolemaios einen fiktiven Grund vorgeschützt hätte, weil solch eine Handlungsweise offenbar seinem Charakter durchaus nicht entsprach. Otto (S. 68 ff.) allerdings hält die Nachricht, Ptolemaios sei infolge eines ägyptischen Aufstandes zurückgekehrt, für wenig wahrscheinlich, möchte sie streichen und sucht hier wieder eine Konfusion festzustellen. Während er oben, wie wir (S. 147) sahen, behauptete, zwei zeitlich verschiedene Ankünfte des Euergetes seien zusammengeworfen worden, nimmt er hier an, dass „zwei Rückkehren (sic!) des Euergetes“ eine Verwirrung hervorgerufen haben, „die eine aus dem Osten nach Antiochien, die andere nach Ägypten“; „die erste sei durch einen Aufstand in Antiochien, der den Tod der Berenike herbeiführte, hervorgerufen worden“, dieser Aufstand sei dann „in der späteren Tradition fälschlich als Grund auf die zweite Rückkehr übertragen worden“; Justins Ausdruck *domestica seditio* liesse sich „auch mit einem in Antiochien ausgebrochenen Aufstande vereinen, man müsste nur annehmen, dass der Ausdruck in der syrischen Tradition über diese Vorgänge geprägt worden sei (?) und sich bis in die bei Justin vorliegende Überlieferung erhalten hat“. Das Weitere mag man bei Otto selbst nachlesen. Wir haben hier also einen ganzen Rattenkönig von Verwechslungen anzunehmen. Dass man auf solche Weise in die antiken Schriftsteller alles, was man will, hineinlesen, aus ihnen alles Beliebige herauslesen kann, versteht sich von selbst.

<sup>201</sup>) Vgl. die Inschriften von Adulis (Ditt., O. G. I. 54, Z. 20 ff.) und Kanopos (Ditt., O. G. I. 56, Z. 10 f.); für die Kriegsgefangenen vgl. Petrie Papyri II, n. 29 b, c und besonders e. Vgl. Smyly, Petrie Papyri III n. 104, S. 249 f. und Wilcken, Grundz., S. 281 und Chrest., n. 334, S. 393 f. Wir lernen daraus, dass diese Kriegsgefangenen im Faijûm als Kleruchen angesiedelt waren, nach e aber unter strenger Bewachung standen, um jeden Fluchtversuch zu verhindern. Der Papyrus stammt aus dem Jahre 245, wie das beigelegte Datum zeigt. Was die grosse Beute anbetrifft, so behauptet Otto (S. 70), dieses Verhalten des Ptolemaios sei „so unvernünftig wie möglich“ gewesen, denn „es musste selbstverständlich die Bevölkerung gegen ihn und das neue Regiment sehr einnehmen und so seine durch den Tod der Schwester schon sehr gefährdete Lage noch verschlechtern. Zu dem überaus

in diesen angeblich wiederabgefallenen Gebieten, sich Schritt für Schritt hätte durchschlagen müssen, wenn er von der Verbindung mit seinem eigenen Reiche vollständig abgeschnitten gewesen wäre? Da wäre wohl von allen diesen Schätzen und Kriegsgefangenen nicht sehr viel übrig geblieben. Beloch (IV 1, S. 676) schreibt die grossen Erfolge des Ptolemaios übrigens „der Erschütterung aller Verhältnisse, die im Seleukidenreiche herrschte“, zu; von der Stimmung der Bevölkerung, von den Sympathien oder Antipathien derselben, sagt er nicht ein Wörtchen. Dass die Verhältnisse im Seleukidenreiche wirklich stark erschüttert waren, unterliegt keinem Zweifel; aber dadurch allein lassen sich doch die überraschend grossen, geradezu märchenhaft schnellen Erfolge des Ptolemaios nicht erklären. Wenn alle diese Gebiete mit der

schnellen Zusammenbruch des ptolemäischen Regiments dürfte es jedenfalls sehr viel beigetragen haben“. Diese Auffassung Ottos hängt mit seiner falschen Auffassung zusammen, Ptolemaios III habe „Weltherrschaftspläne“ gehabt und habe „sich als neuer Alexander gefühlt“. Dass daran überhaupt nicht zu denken ist, habe ich im Text bemerkt und im III. Exkurs etwas näher ausgeführt. M. E. ist aber wohl ebenso falsch auch Ottos Meinung, Ptolemaios habe „wie aus einem mit Waffengewalt eroberten Lande eine grosse Beute nach Ägypten mitgeführt“; er denkt ungefähr ebenso wie Niese (II 148 und 151 f.), der den Umschwung damit zu erklären suchte, dass Ptolemaios angeblich „auf der Rückkehr die Provinzen des Seleukos ausgeplündert“ habe, infolgedessen habe „die ägyptische Herrschaft nicht den Erwartungen entsprochen“. Otto selbst macht aus Hieronymus' „*vasa pretiosa simulacraque deorum duo millia quingenta*“ bloß „einige von den Persern geraubte Götterbilder“. Warum fasst er dann die andere Beute wörtlich auf? Warum nimmt er da keine Übertreibungen an? Und warum soll es gerade Kriegsbeute gewesen sein? Otto selbst ist ja, wie ich, der Meinung, dass das, was Ptolemaios bei diesem Zuge gewonnen hat, „er im wesentlichen nicht kriegerischen Operationen zu verdanken hatte, sondern dem freiwilligen Anschluss an ihn“. Was konnte es da für „Beute“ geben? Hält er denn den Ptolemaios für einen simplen Dieb? Wenn sich alle Gebiete ihm „freiwillig anschlossen“, können sie doch ihm, dem Bruder ihrer Königin, verschiedene Ehrengeschenke dargebracht haben, die von der feindlichen Tradition dann als Raub bezeichnet und ins Unermessliche gesteigert wurden. Wir dürfen bei solch einer Tradition doch nicht den einen Teil völlig abschwächen und den anderen Teil wörtlich auffassen. Man vergleiche ferner die Inschrift von Adulis, von der Otto behauptet, Ptolemaios habe in dieser „Prunkinschrift“ angeblich seine „riesige Erwerbung... allenthalben ausposaunt“; wir lesen da ganz einfach und bescheiden: „*καὶ ἀναζητήσας ὅσα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἔειχεν ἐξ Αἰγύπτου ἐξήχθη καὶ ἀνακομισάσας μετὰ τῆς ἄλλης γαίης τῆς ἀπὸ τῶν τόπων εἰς Αἴγυπτον*“. Von den riesigen Suramen, die wir bei Hieronymus lesen, finden wir da überhaupt nichts.

Seleukidenherrschaft unzufrieden waren, so folgt doch daraus durchaus nicht ohne weiteres, dass sie sich nun sofort dem Ptolemaios angeschlossen haben: überall hatte es da Abfälle gegeben, Abfallsversuche und Unabhängigkeitsgelüste waren an der Tagesordnung, überall gärte es stark — da hätte man doch annehmen müssen, dass jedes dieser Gebiete es vorgezogen hätte, in diesem III. Syrischen Kriege der *tertius gaudens* zu sein und seine völlige Unabhängigkeit zu erkämpfen und zu sichern. Wenn sie es nicht taten, sondern sich dem Ptolemaios anschlossen bzw. unterwarfen, so muss noch ein gewisser ausschlaggebender Faktor hinzugekommen sein; und wenn wir diesen Faktor zu bestimmen suchen, so können es nur die Sympathien der Bevölkerungen gewesen sein. Bei den östlichsten Staaten könnte allerdings auch eine gewisse Furcht vor den Truppen des Ptolemaios in Frage kommen; allzu lange würde er doch wohl nicht in Asien bleiben, und mit den Seleukiden hofften sie, wie bisher, fertig zu werden. Ein Umschwung der Stimmung in Vorderasien kann endlich auch deshalb überhaupt nicht in Betracht kommen <sup>202)</sup>, weil Seleukos die

<sup>202)</sup> Was Niese (II, S. 151 f.) behauptet, alles habe sich wieder der alten Dynastie zugewandt, besonders die Truppen, aber auch die abtrünnigen Städte, ja sogar „Seleukeia am Meere“, ist keiner Entgegnung wert. Polybios (V 58, 10) sagt z. B. ausdrücklich: „*οὐτέβαινε γὰρ Σελεύκειαν ἔτι τότε*“ (d. h. 219) *κατέχεσθαι φρουραῖς ὑπὸ τῶν ἐξ Αἰγύπτου βασιλέων ἐκ τῶν κατὰ τὸν Ἐξογρέτην ἐπικληθέντα Πτολεμαίων καιρῶν, ἐν οἷς ἐκεῖνος διὰ τὰ Βαβυλωνίως συμπτώματα καὶ τὴν ὅπῃ ἐκεῖνης ὀργὴν στρατεύσας εἰς τοὺς κατὰ Συρίαν τόπους ἐγκρατὴς ἐγένετο ταύτης τῆς πόλεως*“. Ebenso falsch ist auch Otto's Annahme (S. 66, Anm. 4), es sei „nicht unbedingt erforderlich, dass Seleukos schon persönlich in Babylonien gewesen ist; man könnte sich hier auch schon auf die Kunde von seinem Anrücken vor seinem persönlichen Erscheinen ihm wieder zugewandt haben“ und seine Behauptung (S. 72): „Man hatte sich seiner Zeit nicht Ptolemaios, sondern einer als legitim betrachteten Regierung angeschlossen; jetzt wandte man sich ohne weiteres freudig dem Vertreter der alten Dynastie, der sich als der einzig legitime Herrscher erwies, zu“. Es wäre interessant zu erfahren, woher Otto es weiss, dass die Bevölkerung sich „ohne weiteres freudig“ dem Seleukos zugewandt habe. M. E. spricht das von mir im Text Gesagte strikt dagegen. Otto (S. 67 f.) erinnert wohl daran, dass Ptolemaios den Xanthippos zum Generalgouverneur für die Provinzen jenseits des Euphrats und den Antiochos zum Satrapen von Kilikien ernannt habe, er behauptet sogar — ohne ein Zeugnis dafür anführen zu können —, dass er Nordsyrien dem ptolemäischen Besitz in Syrien direkt angegliedert habe. Dass er auch ansehnliche Truppenteile überall zurückgelassen habe, hält Otto selbst für fraglich. Wenn nun, wie Otto behauptet, ganz Asien sich ohne weiteres freudig dem Seleukos an-



abgefallenen Gebiete hat wieder erobern müssen und damals den Beinamen Kallinikos (der ruhmvolle Sieger) angenommen hat <sup>203</sup>). Wie kann man überhaupt von einer „Wiedereroberung der verlorenen Gebiete“ reden, wenn diese Gebiete sich von selbst „ohne weiteres freudig“ wieder der alten Dynastie zugewandt hätten? Ausserdem ist es m. E. vollständig klar, dass die östlichen Gebiete (wie z. B. Baktrien usw.), die dem Ptolemaios gehuldigt hatten, sich unmöglich dem Seleukos angeschlossen haben können, denn diese Gebiete haben den Seleukiden bekanntlich nie gehorchen wollen. Alles, was die Neueren über einen Umschwung der Stimmung verlautbart haben, ist somit unbegründet und unannehmbar. Die Antwort auf unsere erste Frage lautet mithin: die Ermordung der Berenike und ihres Sohnes kann erst dann allgemein bekanntgeworden sein, nachdem Ptolemaios das Seleukidenreich bereits verlassen hatte.

Die zweite Frage lautete: Wie war die Stimmung der Bevölkerung Asiens nach dem Bekanntwerden der Tatsache, dass Berenike und ihr Sohn nicht mehr am Leben seien? Darüber herrscht bei den meisten Neueren eine ziemliche Unklarheit; selbst wenn die betreffende Ansicht mit einer grossen Zuversicht oder sogar apodiktisch vorgetragen wird, sieht und fühlt man es doch, wie schwach begründet die Behauptung ist. Wilamowitz (Hermes, S. 449 f.) z. B. behauptet, dass die Entdeckung des Betruges zum Umschwunge geführt habe, so dass Ptolemaios alle seine Eroberungen preisgeben musste. Stimmt das wirklich? Mich wundern die Ausdrücke „Eroberungen“ und „preisgeben“. Glaubte Wilamowitz wirklich, dass Ptolemaios die Gebiete, die sich ihm so leicht angeschlossen hatten, als Eroberungen betrachtet habe, die er nie wieder preiszugeben gedachte? Dann würde es ja darauf herauskommen, dass Ptolemaios sich angeblich mit dem hochfliegenden

---

schloss, hätte von einer Wiedereroberung gar keine Rede sein können, denn die Gouverneure bzw. Satrapen wären ja dann machtlos gewesen. Auch das, was Otto (S. 70 ff.) über den Weg, den Seleukos einschlug, über den entscheidenden Sieg beim Euphratübergange und die Gründung der „Siegerstadt“, über die unter starken Gebietsoffern abgeschlossenen Verträge mit den kappadokischen Königen Mithradates und Ariaramnes sagt, spricht gegen ihn. Vgl. auch bei mir oben S. 52 die wichtige Anm. 74.

<sup>203</sup>) Niese (II, S. 152, Anm. 3) bezweifelt es, dass Seleukos damals schon diesen Beinamen geführt habe. Beloch (IV 2, S. 539) bemerkt mit Recht: „...sehr unbedacht...; aber wann soll er ihn denn sonst angenommen haben? Doch nicht etwa nach den Misserfolgen im Bruderkriege?“

Plane getragen habe, das ganze Seleukidenreich oder wenigstens alles ohne das Innere Kleinasien unter seine Botmäßigkeit zu bringen und Ägypten anzugliedern <sup>204</sup>). Solch einen unsinnigen Plan dürfen wir dem Ptolemaios III nie und nimmer zuschreiben. Er war ein hervorragender, klar und vernünftig denkender Herrscher, neben Ptolemaios I der bedeutendste König der Dynastie der Ptolemäer, der sich seinen berühmten Grossvater zum Muster genommen hatte. Er war nicht nur ein energischer Kriegsfürst, sondern vor allem ein Friedensfürst; er hasste alle Intriganten, Unruhestifter und dergleichen Leute; Bündnisse, die er geschlossen hatte, hielt er stets aufs gewissenhafteste; er hat nie den Versuch gemacht, „für sich selbst im Trüben zu fischen“, wie Otto (S. 62) es von ihm fälschlich behauptet. Es war einer der Hauptgrundsätze des Ptolemaios I gewesen, sich nicht in fremde Händel zu mischen, und auch Ptolemaios III blieb dieser Maxime treu. Wenn er, wie wir gesehen haben, nach Syrien gezogen war, so war dieses nur geschehen, um den Bruch des Friedensvertrages und des Ehekontrakts zu strafen, zugleich auch um seine Schwester zu retten, hierauf aber um den Tod der Schwester und deren Sohnes zu rächen: er wollte, soweit es möglich war, der Mörderin Laodike und ihren Söhnen die grösstmöglichen Hindernisse in den Weg legen. An eine Eroberung und Unterwerfung des ganzen Seleukidenreiches hat er nie gedacht. Als er das erste Hilfskorps absandte und dann selbst bald darauf nachfolgte, hatte er der Schwester und deren Sohne den Thron sichern wollen; als es sich erwies, dass Berenike und ihr Kind umgekommen waren, konnte er doch nicht ohne weiteres heimkehren, denn der Tod musste an den intellektuellen Mördern gerächt werden. Wie er sich die Fortsetzung gedacht haben mag, wer statt der Laodike und ihrer Söhne das Seleukidenreich beherrschen sollte, mag ihm selbst damals nicht klar gewesen sein, da er fürs erste nur an die Rache dachte. Dass er selbst aber nie an eine Einverleibung des Seleukidenreiches gedacht hat, halte ich für vollkommen sicher. Dieses geht auch schon daraus hervor, dass er nach der Unterdrückung der inneren Unruhen in Ägypten nicht wieder nach Vorderasien zog.

<sup>204</sup>) Otto hat diese Ansicht, die Wilamowitz selbst später modifiziert hat, weiter ausgeführt und, wie er selbst sagt, die letzten Konsequenzen gezogen. Da die Widerlegung dieser Ansicht hier zu viel Raum beanspruchen würde, werde ich sie weiter unten (Exkurs III) etwas näher besprechen.

Beloch (IV 1, S. 678 f.; von mir gesperrt) behauptet allerdings, Ptolemaios sei „nicht imstande“ gewesen, „Seleukos zu Lande entgegenzutreten“; da er aber „das Meer beherrschte“, habe er „seine Flotte nach der Westküste Kleinasiens“ gesandt, „zum Angriff auf die dortigen seleukidischen Besitzungen.... Die beiden Brüder vereinigten nun ihre Truppen, und Ptolemaeos sah sich dadurch bewogen, auf billige Bedingungen Frieden zu schliessen. Er entsagte seinen Ansprüchen auf das Seleukidenreich und behielt nur die Plätze, die noch von seinen Truppen besetzt waren (241 v. Chr.). Mit dem Traume einer ptolemaeischen Weltmacht war es vorbei“. Was diese Behauptungen Belochs anbetrifft, so sind sie nicht nur aus der Luft gegriffen, sondern direkt falsch. Seleukos versuchte es bekanntlich den südlichen Teil von Syrien, der immer in den Händen der Ptolemäer gewesen war, anzugreifen, wurde aber von Ptolemaios aufs Haupt geschlagen und musste nach Antiocheia zurückweichen: wie kann, wie darf man da davon reden, Ptolemaios sei nicht imstande gewesen, dem Seleukos zu Lande entgegenzutreten? Ferner: Seleukeia, die Hafenstadt der seleukidischen Hauptstadt Antiocheia, war und blieb im Besitz des Ptolemaios III; Seleukos hat sie nicht zurückerobert. Welcher normale Staat würde es geduldet haben, dass die Hafenstadt seiner Hauptstadt sich in Feindeshand befinde? Seleukos ist mithin entweder nicht imstande gewesen Seleukeia zurückzuerobern, oder er hat es nicht gewagt zu tun! Wie es in Nordsyrien, der sog. Seleukis, gewesen wäre, falls Ptolemaios es für notwendig erachtet hätte mit einem grossen Heere dort zu erscheinen, vermögen wir heute natürlich nicht zu sagen. Aber man berücksichtige doch folgende Tatsachen. Antiochos, der Bruder des Seleukos, konnte sich in Kleinasien behaupten nicht dank den Sympathien der Bevölkerung, sondern dank dem Umstande, dass er sich mit den Galatern verbündet hatte; als er sich aber mit ihnen entzweite, wurde er von Attalos von Pergamon besiegt, und das ganze Kleinasien, soweit es den Seleukiden gehört hatte, kam unter Attalos' Herrschaft. Als Seleukos nach den oberen Satrapien gezogen war, um dort die königliche Autorität wiederherzustellen — dort war das Parthische Reich begründet worden —, brach in der Hauptstadt Antiocheia ein von seiner eigenen Tante Stratonike erregter Aufstand aus, und Seleukos musste unverrichteter Dinge nach Syrien zurückkehren, um Antiocheia wie-

derzugewinnen. Justin (27, 1, 5) spricht ferner von der „*recor-datio paternae maiorumque eius dignitatis*“, wobei er, wie der Zusammenhang zeigt, an die Vorfahren des Ptolemaios III und seiner Schwester Berenike denkt. Man sieht aus allem diesem, dass Laodike und ihre Söhne im Seleukidenreich weder populär noch beliebt waren, und dass man von besonderen Sympathien der Bevölkerung nicht reden darf.

Während Seleukos die abgefallenen Gebiete wiederzuerobern suchte und während er mit seinem Bruder den sog. Bruderkrieg führte, hätte Ptolemaios diese günstige Gelegenheit ausnützen können, um gegen Nordsyrien vorzugehen; er hat es aber nicht getan, weil er nie an eine Eroberung und Einverleibung des Seleukidenreiches und gleichfalls nie an eine Weltmacht gedacht hat. Von einer Entsagung, von einem Traum, der sich als Schaum herausgestellt habe, kann mithin gar keine Rede sein. Niese (II, S. 152) erklärt zwar, dass Ptolemaios „zur Behauptung seiner Eroberungen nach Syrien geeilt“ sei, und führt als Beweis die Belagerung der Städte Orthosia und Damaskos (242/1) an. Wie seltsam Niese kalkuliert: 245 kehrte Ptolemaios nach Ägypten zurück zur Unterdrückung eines inneren Aufstandes, und schon 242/1 eilte er wieder nach Syrien zur Behauptung seiner Eroberungen! Merkwürdige Eile, da doch 3—4 Jahre vergangen waren! Orthosia und Damaskos hatte er ferner 246 gar nicht erobert; wieso wollte er also seine Eroberungen behaupten? Beloch hat demgegenüber die Städte Orthosia und Damaskos richtig Grenzfestungen genannt (IV 1, S. 680; IV 2, S. 538). Der Zweck der Belagerung war mithin ein ganz anderer: beide Orte lagen unmittelbar an den Grenzen<sup>205)</sup> der Gebiete, die den Ptolemäern gehörten, und waren einst im Besitze der Ptolemäer gewesen. Ptolemaios hat somit nur die Grenzstädte, die einst Eigentum der Ptolemäer gewesen waren, angegriffen. Das ist, wie man sieht, etwas ganz anderes als das, was Niese behauptet, denn es hat mit einer „Behauptung seiner Eroberungen“ nicht das allergeringste

<sup>205)</sup> Über die Grenze zwischen dem seleukidischen und ptolemäischen Besitz in Syrien vgl. Otto, S. 39 ff. und S. 72, Anm. 1; Ed. Schwartz, Philologus N. F. 40 (1931), S. 396. Anders urteilen Beloch IV 2, S. 330 f. und Kahrstedt, Syr., S. 29. Gegen Beloch und Kahrstedt haben sich Laqueur, Gnomon III (1927), S. 535 und Otto, a. a. O., ausgesprochen; Otto weist übrigens mit Recht darauf hin, dass Laqueurs Beweisführung nicht stichhaltig sei.

zu tun. Dass es dem Seleukos gelang diese Grenzfestungen zu entsetzen, beweist durchaus nicht, dass Ptolemaios nicht imstande gewesen sei dem Seleukos zu Lande entgegenzutreten, denn es versteht sich von selbst, dass es nur unbedeutende Truppenteile waren, die er dorthin gesandt hatte; er selbst hat Ägypten nicht verlassen. Hätte es sich um grössere Truppenteile gehandelt, so wäre das Resultat wohl ein anderes gewesen; wir haben ja oben gesehen, dass Seleukos von den Truppen des Ptolemaios aufs Haupt geschlagen wurde, als er den südlichen Teil Syriens angriff.

Was Belochs Bemerkung bezüglich der Operationen an der Westküste Kleinasiens <sup>206)</sup> anbetrifft, so erinnert sie fast an die bekannte Fabel vom Fuchs und den Weintrauben. Weil Ptolemaios angeblich nicht imstande war, dem Seleukos zu Lande entgegenzutreten, dafür aber das Meer beherrschte, habe er angeblich seine Flotte nach der Westküste Kleinasiens gesandt, um dort die seleukidischen Besitzungen anzugreifen. Eine höchst seltsame Verkennung des wirklichen Tatbestandes! Diese Operationen im Westen haben mit der ihm fälschlich und grundlos beigemessenen Idee von der Schaffung eines Weltreichs absolut nichts zu tun. Wer mit der Geschichte des alten Ägyptens auch nur einigermaßen vertraut ist, der weiss es, dass sowohl die alten Pharaonen — besonders seit den Zeiten des sog. Neuen Reiches — als auch besonders die drei ersten Ptolemäer, die uns hier vor allem angehen, stets mit Erfolg danach gestrebt haben, die Hauptrolle in der Mittelmeerpoltik zu spielen. Es würde zu weit führen, wenn ich hier diese Mittelmeerpoltik näher charakterisieren wollte; ich verweise daher auf meine „Beilage 2“, wo darüber einiges Nähere zu finden ist. Hier möchte ich nur kurz unterstreichen, dass diese Mittelmeerpoltik der Ptolemäer weder mit Weltherrschaftsgedanken noch mit einer Weltmacht-poltik etwas zu tun hatte. Es ist m. E. vollständig klar, dass Ptolemaios III die während des II. Syrischen Krieges infolge der Indolenz des gealterten und sowieso schon energielosen und ge-  
nußsüchtigen Ptolemaios II verlorengegangenen kleinasiatischen Küstengebiete nicht den Seleukiden überlassen konnte. Die ägyptische Welthandels-poltik konnte und durfte sich mit dem Ver-

---

<sup>206)</sup> Bei Otto (S. 73, Z. 16) finden wir einen, von ihm selbst nicht bemerkten lapsus calami, denn statt „im zweiten syrischen Kriege“ ist zweifellos zu lesen „im dritten s. K.“.

luste dieser handelspolitisch wichtigen Gebiete nicht zufriedengeben. Ich habe ferner wiederholt darauf hingewiesen, dass in allen diesen, von Ptolemaios II auf Grund des Friedensvertrages abgetretenen Küstengebieten das seleukidische Regierungssystem sehr bald unpopulär geworden war, da die wirtschaftlichen und Seehandelsinteressen dieser Gebiete nicht wenig litten. Ptolemaios III kam somit — ganz abgesehen von seinen eigenen Interessen, die natürlich unbedingt die Hauptrolle spielten — auch den Interessen dieser Gebiete entgegen. Dass es ihm nicht daran liegen konnte, unbedingt alle Städte Kleinasiens, die den Ptolemäern einst gehört hatten, wiederzugewinnen, versteht sich von selbst. Da der Friedensvertrag von den Seleukiden gebrochen worden war, lag einer Wiedereroberung dieser Gebiete absolut nichts im Wege.

Schliesslich möchte ich noch auf einige Ansichten Ottos aufmerksam machen, die nicht geringe Widersprüche aufweisen. So glaubt er S. 67 f., dass Berenike nach dem Abzuge des Ptolemaios aus Antiocheia nach dem Osten ermordet worden sei; nach ihrer Ermordung habe Ptolemaios die bisher getragene Maske fallen lassen, habe sich aus dem Helfer in den Fremdherrscher umgewandelt, denn die Fiktion aufrecht zu halten sei jetzt nicht mehr möglich gewesen, vielleicht habe er dies auch gar nicht mehr für nötig gehalten; er habe jetzt seine riesige Erwerbung allenthalben ausposaunt und sich als βασιλεὺς μέγας gebärdet, als solcher habe er die Prunkinschrift von Adulis errichtet, die ihn der Welt als den Herren fast des ganzen Seleukidenreiches dargestellt habe; er sei dann sofort aus dem Osten zurückgekehrt, um Antiocheia wieder fest in die ägyptische Hand zu bringen, sehr bald darauf sei er aber nach Ägypten zurückgekehrt und habe hohe ptolemäische Funktionäre mit der Verwaltung der gewonnenen Gebiete betraut. Auf S. 70 lesen wir, dass Ptolemaios sich nicht mehr in Syrien aufgehalten habe, als die Gegenoffensive des Seleukos, und zwar sehr früh, eingesetzt habe. Auf S. 70 ff. sagt er, dass Seleukos auf dem nördlichen Wege zunächst gegen Mesopotamien vorgedrungen ist, beim Euphratübergang einen entscheidenden Sieg errang, und dann erst in die Seleukis einfiel. Auf S. 72 behauptet er dagegen, dass die ganze Bevölkerung sich ohne weiteres freudig dem Seleukos, dem Vertreter der alten Dynastie, anschloss. Auf S. 51, Anm. 1 endlich lesen wir: „In der Inschrift von Adulis, die in den Grundzügen durchaus glaubwür-

dig ist, finden wir Angaben wie: *κυριεύσας τῆς ἐντὸς Εὐφράτου χώρας πάσης* (Z. 13/4), und bezüglich der Gebiete jenseits des Euphrats die Feststellung: *ὅφ' ἑαυτῷ ποιησάμενος* (Z. 18—20). Euergetes würde dies alles doch nicht in dieser bestimmten Form, zumal in einer Prunkinschrift<sup>207)</sup>, erwähnt haben, wenn jene Gebiete zur Zeit der Errichtung der Inschrift bereits wieder verloren gegangen wären... Für frühzeitige Errichtung scheint mir auch das Fehlen der Bezeichnung *θεὸς Εὐεργέτης* zu sprechen“, usw. Wie Otto alle diese einander widersprechenden Behauptungen unter einen Hut zu bringen vermag, begreife ich nicht. Das, was er S. 51, Anm. 1 sagt, halte ich selbstverständlich für richtig<sup>208)</sup>. Nun lesen wir aber in der Inschrift von Adulis (Z. 20 ff.): *καὶ ἀναζητήσας ὅσα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἱερὰ ἐξ Αἰγύπτου ἐξήχθη καὶ ἀνακομίσας μετὰ τῆς ἄλλης γάζης τῆς ἀπὸ τῶν τόπων εἰς Αἴγυπτον δυνάμεις ἀπέστειλεν διὰ τῶν ὀρυχθέντων ποταμῶν*; das Weitere fehlt leider. Dieser Schlußsatz zeigt uns sonnenklar — was sich übrigens von selbst versteht —, dass die Inschrift von Adulis erst nach der Heimkehr des Ptolemaios errichtet worden ist. Mithin waren, da die von mir für richtig gehaltene Behauptung Ottos (S. 51, Anm. 1) zweifellos zu Recht besteht, alle in der Inschrift aufgezählten Gebiete damals noch nicht bereits wieder verlorengegangen. Wie reimt sich dieses aber zusammen mit seinen übrigen Behauptungen? Diese übrigen Behauptungen selbst sind dabei, wie wir sahen und noch sehen werden, undenkbar und widersprechen einander: so ist z. B. die Behauptung, die ganze Bevölkerung habe sich ohne weiteres dem Seleukos freudig angeschlossen, völlig undenkbar; der Weg, den Seleukos einschlug, die Kämpfe, die er zu bestehen hatte, die Abtretung von Gebieten an seine neuen Bundesgenossen, die Siege, die er errungen haben soll, widersprechen dem auch; die Abreise

<sup>207)</sup> Im Text lesen wir die Behauptung, dass Ptolemaios die Inschrift von Adulis „noch während der sehr kurzen Zeit seiner Herrschaftsführung auch über die östlichen Gebiete des Seleukidenreiches (s. S. 67) errichtet haben muss“; S. 64 sagt Otto, dass „die Errichtung der Inschrift von Adulis noch vor dem Juni 245 v. Chr. erfolgt sein muss“. Um dieselbe Zeit muss aus demselben Grunde übrigens auch des Kallimachos „Locke der Berenike“ entstanden sein, nicht schon 246, wie Herter behauptet (Pauly, R. E., Suppl. V, 1931, S. 406). Vgl. auch R. Pfeiffer, *Philologus* 87 (1932), Seite 220.

<sup>208)</sup> Nur die Bezeichnung „Prunkinschrift“ beanstande ich kategorisch, denn wie Otto dieses auffasst, zeigt uns das, was er S. 67 f. gesagt hat.

des Ptolemaios damals, als die Gegenoffensive des Seleukos begann, verträgt sich auch nicht mit den anderen Behauptungen; alles, was S. 67 f. gesagt ist, ist ebenso falsch. Kurzum so, wie Otto die Dinge schildert, können sie sich nicht zugetragen haben.

Wir sehen also, wie falsch Beloch und andere Forscher diese Frage beurteilt und dargestellt haben. Von solch einem plötzlichen, sofortigen und katastrophalen Umschwunge der Stimmung in Vorderasien kann mithin gar keine Rede sein. M. E. dürfte der Gang der Ereignisse ungefähr folgender gewesen sein.

Als Ptolemaios erfuhr, dass in Ägypten ein Aufstand ausgebrochen war, beschloss er sofort nach Ägypten zurückzukehren. Dieser rasche Entschluss ist sehr verständlich, denn Ägypten war sein eigenes Reich, welches schon sein grosser Vorfahr Ptolemaios I prinzipiell nicht gern verliess; ausserdem hatte Ptolemaios III erst ganz vor kurzem den Thron bestiegen, und hatte fast unmittelbar darauf Ägypten verlassen müssen, um in den Krieg zu ziehen. Seine Anwesenheit in Ägypten war mithin dringend notwendig. Wenn der Aufstand geglückt wäre, hätte sich Ptolemaios in einer ebenso kritischen und seltsamen Situation befunden wie Dareios I im Anfange seiner Regierung, als er nach der Unterdrückung des Aufstandes in Babylon erfuhr, dass ausser Baktrien und den Ländern jenseits des Euphrats sein ganzes Reich von ihm abgefallen war, sogar sein persisches Stammland. In Ägypten war ferner seine Frau zurückgeblieben, und die konnte er doch nicht sich selbst überlassen. Hier in Asien hatte er nichts mehr zu suchen: seine Schwester und deren Sohn waren tot, er hatte die Huldigung und Ergebenheitserklärung der seleukidischen Staaten entgegengenommen, Welteroberungspläne lagen ihm, wie gesagt, völlig fern, den Kampf gegen Laodike und deren Söhne würden auch die Statthalter, die er einsetzte oder in ihrem Amt bestätigte, führen können mit Hilfe einerseits der Kontingente, die er zurückliess, und andererseits der Truppen, die ihm gehuldigt hatten. In Ägypten dagegen musste er unbedingt selbst anwesend sein. Um den Ägyptern entgegenzukommen, nahm er die von den Persern geraubten Götterbilder und heiligen Geräte, soweit er ihrer habhaft werden konnte, nach Ägypten mit, ebenso verschiedene Ehrengeschenke, die ihm von den ihm huldigenden Satrapen dargebracht worden waren; als Kriegsgefangene wurden ferner mitgenommen verschiedene ausgesprochene Anhänger der Lao-



dike und des Seleukos, die es nicht ratsam war in Asien zu belassen. So eilte er nach Ägypten zurück.

Solange er in Asien war, war das Geheimnis streng gewahrt worden. Ptolemaios galt ja für den Stellvertreter der kranken Königinmutter Berenike und deren unmündigen Sohnes, in ihrem Namen hatte er alles angeordnet, an ihn hatte man sich in allen Angelegenheiten gewandt; ein Verdacht hatte gar nicht aufkommen können, um so mehr als sein Aufenthalt in Asien, wie ja auch Otto zugibt, „nur verhältnismässig kurze Zeit gedauert hat“. Nachdem Ptolemaios Antiocheia verlassen hatte, änderte sich aber die Lage der Dinge. Wir hören nichts davon, dass er in Antiocheia einen Statthalter zurückgelassen habe. M. E. dürfen wir diesen Umstand nicht dadurch zu erklären versuchen, dass die erhaltene antike Überlieferung denkbar unvollständig ist: ich vermute, dass Ptolemaios nicht nur keinen Statthalter in Antiocheia eingesetzt hat, sondern auch gar nicht einsetzen konnte, ohne den Verdacht einer ägyptischen Annexion zu erwecken. Nun musste aber die Berenike wieder handelnd auftreten. Die Fiktion ihrer schweren Erkrankung liess sich ja zur Not noch eine Weile aufrechterhalten. Aber wer sollte jetzt die Entscheidungen treffen? Es gab ja sehr viele Fragen, die von Fall zu Fall unbedingt entschieden werden mussten. An Ptolemaios konnte man sich nicht mehr wenden, da er nach Ägypten zurückgekehrt war. Auch die Hofdamen, welche die angeblich schwerkranke Königin pflegten und das Geheimnis bisher gewahrt hatten, konnten doch nicht von sich aus Entscheidungen treffen. Die Zahl derjenigen Leute, die die Königin unbedingt zu sehen und zu sprechen wünschten, um von ihr die nötigen Anweisungen zu erhalten, mag ständig zugenommen haben. So wurde es allmählich unmöglich, diese Fiktion auf die Dauer aufrechtzuerhalten: man versuchte wohl zunächst nur einige hochgestellte Personen ins Vertrauen zu ziehen; allmählich sickerte doch manches durch, die Wahrheit wurde endlich stadtbekannt und hierauf auch im ganzen Seleukidenreiche weiterverbreitet. Man kann ja jetzt gesagt haben, die Königin sei nun trotz aller Pflege an ihrer Wunde bzw. ihren Wunden gestorben; dasselbe kann auch vom jungen Könige behauptet worden sein. Dass sodann aber sofort ein allgemeiner Umschwung der Stimmung im ganzen Reiche erfolgt sein sollte, halte ich für ausgeschlossen. Dass sowohl Laodike als auch ihre Söhne sich keiner Popularität und Beliebtheit im Seleukidenreiche erfreut

haben, haben wir oben wiederholt gesehen; dass sie als intellektuelle Mörder des Königs Antiochos, der allgemein beliebten Königin Berenike und ihres Sohnes noch verhasster wurden, erfahren wir aus der antiken Tradition; dass sogar in der Hauptstadt Antiocheia ein Aufstand gegen Seleukos stattfand, haben wir oben gesehen.

Wenn es trotzdem nicht zu einem Abfall des ganzen Reiches gekommen ist, wenn es Seleukos — trotz unablässiger Kämpfe, trotzdem es im ganzen Reiche überall ständig gährte, trotz aller Aufstände und Abfälle — doch gelang ca. 21 Jahre zu regieren, so erklärt sich dieses einfach dadurch, dass die Bevölkerung des Seleukidenreiches in eine seltsame und wenig beneidenswerte Lage geraten war. Die Königsfamilie, der die Bewohner mehr oder weniger zugetan waren, war ermordet worden; von der Laodike und ihren Söhnen wollten die meisten Bewohner nichts wissen; einen anderen Thronanwärter, dem sie sich hätten anschliessen können, gab es aber nicht. Was sollten sie also in dieser Lage tun? Die von Ptolemaios eingesetzten Statthalter haben mit den geringen Kontingenten, die er zurückgelassen hatte, und mit den Truppenteilen, die mit der Laodike und ihren Söhnen nicht sympathisierten, dem Seleukos die Bezwingung der Reichsgebiete nach Kräften erschwert, und ihm das Leben und das Regieren gründlich verleidet. Aber auf die Dauer war dieses doch nicht durchzuführen, um so mehr als man nicht einsah, für wen man eigentlich kämpfte. Wo sich eine energische Persönlichkeit fand, wie in Kleinasien, wo Attalos I von Pergamon des Seleukos Bruder Antiochos besiegte und ganz Asien diesesseits des Tauros, soweit es den Seleukiden gehört hatte, unter seine Herrschaft brachte, da schloss die Bevölkerung sich ihm an. In Baktrien hatte der Satrap Diodotos sich zum König ausrufen lassen, in Parthien hatte Teridates-Arsakes dieses Gebiet dem Seleukos entrissen und hatte das Parthische Reich gegründet. In den übrigen östlichen Gebieten des Seleukidenreiches und im Zentrum desselben gab es aber nicht solche Führerpersönlichkeiten, denen sich die Völker hätten anschliessen können; es gab auch keine gemeinsamen Interessen, welche die einzelnen Gebiete des weiten Seleukidenreiches hätten verbinden können. So bissen sie notgedrungen in den sauren Apfel der Untertänigkeit, und beschränkten sich darauf, wenn in irgendeinem anderen Gebiet ein Aufstand ausgebrochen war und Seleukos mit der Unterdrückung

dieses Aufstandes zu tun hatte, auch in ihrem Gebiete zu rebellieren; sogar die Hauptstadt Antiocheia hat dieses getan. Die Behauptung Ottos, die Bevölkerung des Seleukidenreiches hätte „sich ohne weiteres freudig dem Vertreter der alten Dynastie, der sich als der einzig legitime Herrscher erwies, zugewandt“, ist m. E. nicht nur nicht erwiesen, sondern überhaupt unbeweisbar.

Hiermit schliesse ich die vorliegende Untersuchung, da die weiteren Ereignisse des III. Syrischen Krieges mit der Berenike nichts mehr zu tun haben.

---

## BEILAGE 1.

(Zu S. 85, Anm. 116.)

Da die Nachrichten über die Ermordung des Antiochos, wie gesagt, augenscheinlich wohl alle auf Phylarch zurückgehen, käme es natürlich darauf an festzustellen, wieweit wir uns auf seine Glaubwürdigkeit verlassen können. Diese Feststellung ist heute leider ganz unmöglich, denn wir besitzen das Werk des Phylarch nicht, und die vorhandenen 83 (bzw. 85) Fragmente geben uns nicht die Möglichkeit, uns ein eigenes, unabhängiges und sicheres Urteil zu bilden. Das absprechende Urteil des Polybios (II, 56 ff.) und die kurze Notiz Plutarchs (Arat. 38: *ὁμοίως δὲ καὶ Φύλαρχος ἰστορήσας περὶ τούτων, ᾧ μὴ τοῦ Πολυβίου μαρτυροῦντος οὐ πᾶν τι πιστεύειν ἄξιον ἦν κτλ.*) haben das Urteil der Neueren vielfach stark beeinflusst. So schreibt Wilamowitz (Griech. Lit., S. 171): „... dabei eine ausgesprochene und rücksichtslose politische Tendenz. Dieser und dem Effekte wird freilich die Wahrheit skrupellos geopfert“. Wer Wilamowitz gegenüber nur das *αὐτὸς ἔφα* für einzig richtig hält, wird die auf Phylarch zurückgehende Vergiftungsgeschichte kurzerhand über Bord werfen und die Erfindung dieses angeblichen Lügengeschäftes der Berenike in die Schuhe zu schieben suchen, ohne sich zu fragen, ob damit nicht vielleicht „die Wahrheit skrupellos geopfert“ wird, denn zu beweisen hat dieses noch niemand vermocht. Ebenso seltsam berührt es den unvoreingenommenen Forscher, wenn von den Neueren manche dem Phylarch eine besondere „Vorliebe für Rühr- und Schauergeschichten“ vorwerfen. Ich habe wiederholt darauf aufmerksam gemacht (z. B. S. 12 f.), dass das Publikum der damaligen Zeit sich ausserordentlich für Skandalgeschichten aller Art interessierte, und dass wir über Intrigen und Schandtaten verstossener Königinnen und allerlei Verbrechen sehr genau unterrichtet sind. Diese Geschichten gehören doch nicht alle der kurzen, von Phylarch geschilderten Zeit an! Es war der Ge-

schmack der damaligen Zeit, und Phylarch wäre somit nur diesem Interesse für die chronique scandaleuse entgegengekommen. Mich wundert es aber, wie man auf Grund und trotz der Beschaffenheit des überaus geringen Materials, welches wir heute besitzen, die Behauptung aufstellen kann, Phylarch habe eine besondere Vorliebe dafür gehabt. Man kann sich leicht vorstellen, wie diese modernen Kritiker verschiedene andere antike Autoren beurteilt hätten, wenn alle ihre Werke verloren wären und wir nur die in den Anhängen zu den Ausgaben in usum Delphini abgedruckten anstössigen Stellen besäßen. Wir besitzen doch von Phylarch fast nur das, was Schriftsteller wie z. B. Athenaios für nötig befanden zu exzerpieren. Beloch (IV 1, S. 480 f.) urteilt über Phylarch gerechter: „... dass er nicht rein objektiv zu schreiben vermochte, sondern mitunter lebhaft für oder wider Partei nahm, ist bei einem Autor, der Zeitgeschichte erzählte, zu verstehen... Jedenfalls hat das Werk grossen Erfolg gehabt und die darin behandelte Zeit hat im ganzen im Bewusstsein der Nachwelt so fortgelebt, wie sie Phylarchos geschildert hatte“; und in der Anmerkung sagt er: „Die Kritik bei Polybios... ist zwar im ganzen berechtigt, aber sehr einseitig; die Bedeutung des Werkes erkennt übrigens Polybios ausdrücklich an“. Beloch (IV 2, S. 7 f.) sagt ferner, dass Polybios „den einseitig achaeischen Standpunkt wiedergibt“, dass er „den Denkwürdigkeiten des Aratos gefolgt ist“<sup>209</sup>), dass Phylarch „ein begeisterter Bewunderer des Kleomenes war, während Aratos in seinen Denkwürdigkeiten natürlich den entgegengesetzten Standpunkt vertrat“, dass Plutarch im Leben des Aratos in der Hauptsache von den Denkwürdigkeiten des Aratos abhängt, „während die Lebensbeschreibungen des Agis und Kleomenes im wesentlichen aus Phylarchos geschöpft sind; doch finden sich hier auch Stücke aus Aratos, wie andererseits im Aratos auch Phylarchos hin und wieder als Quelle gedient hat“. Polybios, der dem Phylarch Vorwürfe macht, hat somit ebenso einseitig geschrieben und ebenso lebhaft für und wider Partei genommen. Auch Jacoby (F. G. H. II C, S. 124) unterstreicht, dass Polybios trotz seines abfälligen Urteils den Phylarch benutzt hat, und dass dieses Urteil „sich beinahe ebenso-

<sup>209</sup>) Tarn, A. G., S. 414: „Aratos' real object in writing was neither the truth, nor the glorification of the Achaean League, but the whitewashing of Aratos“.

sehr aus dem Gegensatz der isokratisch-ephorischen zur 'tragischen' Weise, wie aus der Verschiedenheit der politischen Standpunkte erklärt" <sup>210</sup>). Eine Nachricht nur deshalb zu verwerfen, weil sie auf Phylarch zurückgeht, ist mithin ein völlig unzulässiges Vorgehen. Da wir Historiker überall einzig und allein die Wahrheit festzustellen suchen müssen, müssen wir jede einzelne Nachricht *sine ira et studio* einzeln auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfen <sup>211</sup>).

Die Meinungsverschiedenheit zwischen Phylarch und Polybios bestand, wie wir sahen, darin, dass Phylarch ein ausgesprochener Verehrer des spartanischen Königs Kleomenes, Polybios aber ein ebenso ausgesprochener Verehrer des achäischen Bundes und des Arat war. Wir sind daher, wie Beloch (IV 2, S. 8) unterstreicht, „in der für die griechische Geschichte selten glücklichen Lage, die Auffassung der einen Quelle durch die der anderen kontrollieren zu können und uns so ein eigenes, unabhängiges Urteil zu bilden“. Wie steht es aber mit unserem Falle, dem Konflikt zwischen der Seleukidin Laodike und der Ptolemäerin Berenike, der anerkannten und allbeliebten Königin des Seleukidenreiches? Die Überlieferung der Geschichte jener Zeit ist, wie ich schon oft bemerkt habe, die denkbar kläglichste, denn wir besitzen nur den überaus schwachen Auszug des Justin aus der Geschichte des Trogus, den Abriss der Geschichte des Seleukidenreiches bei Appian (Syr. 52—69), und ausserdem noch einige kurze Notizen, die, wie Beloch (IV 2, S. 6 f.) richtig sagt, „unter diesen Umständen eine Bedeutung gewinnen, die über ihren inneren Wert weit hinausgeht“; dieses Urteil bezieht sich bei Beloch auch auf Appian. Wie sollen, wie könnten wir bei dieser Lage der Dinge feststellen, ob Phylarch, auf den diese Nachrichten augenscheinlich zurückgehen, ein Anhänger der Ptolemäer oder der Seleukiden, oder — genauer formuliert — ein Anhänger der Berenike oder der Laodike war? Dieses müssten wir aber unbedingt wissen, um die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten feststellen zu können. Wenn man berücksichtigt, dass bei der Bestimmung der Herkunft des Phylarch einige späte antike Schriftsteller ihn als

<sup>210</sup>) Vgl. auch Tarn, H. C., S. 251: „... but though he (Phylarchus) was a convinced partisan of Cleomenes, he grows in importance the more his period is analysed, and where he clashes with Polybius it is not always Polybius who is right (Instance, C. A. H. VII, 761)“.

<sup>211</sup>) So urteilt auch Stern, Hermes 50 (1915), S. 566, Anm. 1.

einen Athener oder Naukratiten, andere wieder als einen Sikyonier oder sogar Ägypter bezeichneten, so könnte jemand vielleicht auf den Gedanken kommen, hieraus ginge möglicherweise eine gewisse Sympathie für Ägypten, d. h. für die Ptolemäer, hervor. Dieser Schluss würde aber m. E. durchaus kein überzeugender sein, denn aus dem Umstande, dass er aus Naukratis stammte oder sich vielleicht in Naukratis niederliess, folgt noch lange nicht, dass er nun alles vom ptolemäischen Standpunkte aus darstellte. Mehr ins Gewicht fallen könnte vielleicht der Umstand, dass Ptolemaios III die Achäer fallen liess und den Kleomenes, den Phylarch so verehrte, durch Subsidien unterstützte, und dass Kleomenes nach der Niederlage bei Sellasia nach Ägypten floh, wo er freundliche Aufnahme fand. Aber man vergesse nicht, dass Ptolemaios die Zahlung der Subsidien später eingestellt hat, als er sah, dass Kleomenes sich gar nicht bewährt hatte, und sein peloponnesisches Reich allmählich zusammenbrach. Phylarch konnte daher, als Verehrer des Kleomenes, dem Ptolemaios die Schuld an dem endgültigen Zusammenbruch zuschreiben. Wie man sieht, ist mit diesem unsicheren und völlig ungenügenden Material nichts anzufangen. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als folgendermaßen vorzugehen.

Alle erhaltenen antiken Schriftsteller geben uns entweder an, dass Antiochos von der Laodike vergiftet wurde, oder sie sprechen von seiner Erkrankung und seinem Tode, was bei diesen Kürzern, wie wir sahen, im Grunde genommen auf dasselbe hinausläuft. Sogar Appian, der uns einen Abriss der Geschichte des Seleukidenreiches bietet, sagt (Syr. 65), dass Laodike ihn vergiftet habe. Nicht ein einziger Schriftsteller spricht von einer böswilligen Verleumdung oder einem falschen Gerücht.

Viele der Neueren behaupten trotzdem, Berenike und ihre Partei hätten damals die Lüge von der Vergiftung verbreiten lassen. Nun bedenke man, dass Berenike selbst bald darauf umgebracht wurde, dass Ptolemaios III nach kurzem Aufenthalte in Asien nach Ägypten zurückkehrte, dass Seleukos, der Sohn der Laodike, bald darauf Herr des Seleukidenreiches wurde, dass — nach der Ansicht der Neueren — das Regiment des Ptolemaios wie ein Kartenhaus leicht und ungewöhnlich schnell zusammenbrach, usw. Da fragt es sich doch, wie die Neueren es denn erklären können, dass diese angeblich ptolemäischen Lügengespinnste sich so dauernd erhalten haben, dass die antiken Schriftsteller nur sie

kennen, über die von der Laodike verbreiteten Lügengespinste aber absolut nichts zu berichten wissen. Lügen haben bekanntlich kurze Beine. Wenn die Berenike so bald von der Bildfläche verschwand, Ptolemaios so bald Asien verliess, und — wie die Neueren fälschlich behaupten — darauf sofort ein vollständiger Umschwung der Stimmung der Gemüter erfolgte, so hätten doch diese angeblich ptolemäischen Lügengespinste sofort verstummen müssen. Wenn dieses nicht geschehen ist, so muss es der Laodike und ihrer Partei ganz augenscheinlich nicht gelungen sein, den Verdacht von sich abzuwälzen. Manche der Neueren fügen daher vorsichtshalber hinzu, dass sich die Unmöglichkeit der Vergiftung allerdings nicht nachweisen lasse, oder sie schreiben „perhaps“ oder „not without some suspicion falling on Laodice“ u. dgl. Damit geben sie selbst zu, dass das, was sie behaupten, nur ihre eigene Meinung ist, die durch nichts bewiesen werden kann. Wir werden weiter unten sehen (Exkurs III), wie Otto auf Kosten des Ptolemaios III energisch für die Laodike und ihren Sohn Seleukos eine Lanze zu brechen sucht; auch Beloch hat sich zum Ritter der Laodike aufgeworfen. Wir haben oben gesehen, dass Polybios dem Phylarch Vorwürfe macht, selbst aber lebhaft für und wider Partei nimmt. Dasselbe tun auch nicht wenige neuere Forscher. Dass dieses sich mit einer objektiven Geschichtsforschung nicht ordentlich verträgt, ist m. E. klar. Ich behaupte meinerseits, dass wir — solange der Gegenbeweis nicht geführt werden kann — keinen Grund haben an der Glaubwürdigkeit der Nachricht über die Vergiftung des Antiochos zu zweifeln.

---

## BEILAGE 2.

(Zu S. 157.)

Bezüglich der Mittelmeerpolitik der Ptolemäer, auf die ich oben (S. 157) kurz hingewiesen habe, möchte ich hier folgendes hinzufügen.

Wilcken<sup>212)</sup> sagt mit Recht: „Wer sich Alexandrien zur Residenz erwählt, zeigt schon dadurch, dass seine Politik eine über-

---

<sup>212)</sup> Wilcken, Grundz., S. 4 und S. 263 f.; Griech. Gesch., S. 212 ff. Vgl. auch Berve, S. 261 ff.



seeische ist. Die weite Ausdehnung der Reichsgrenzen über Ägypten hinaus, wie sie unter der kräftigen Regierung der ersten Ptolemäer erreicht wurde, zeigt, in welchem Umfange sie damals, im Wettstreit mit den seleukidischen Rivalen, die Vorherrschaft im östlichen Mittelmeer erkämpft hatten“. Er erinnert daran, dass durch das ganze Altertum hindurch Alexandria der Mittelpunkt des ganzen Welthandels gewesen ist; er unterstreicht, dass „die Grossmachtpolitik der Ptolemäer in erster Linie durch die Interessen der Handelspolitik geleitet worden ist“, und dass sie „auch nach Gewinnung jener Gebiete doch vor allem Ägypten, das wirtschaftliche Zentrum ihrer Macht, in den Mittelpunkt des Welthandels zu rücken sich mit Erfolg bemüht haben“, dass sie „vor allem den Export befördert und den Import auf das Notwendige, im besonderen auf die von der Industrie zu verarbeitenden Rohstoffe beschränkt haben“. Wilcken sagt allerdings aber auch: „Ihr Ziel, Alexandrien zum Mittelpunkt der werdenden Weltwirtschaft zu machen und dadurch, wenn auch der Welt herrschaf t s gedanke ihnen fern lag, doch eine starke Welt m a c h t - politik zu treiben, haben sie glänzend erreicht; ist doch Alexandrien tatsächlich Jahrhunderte hindurch die erste Handelsstadt der Welt überhaupt gewesen“.... „Der Schwerpunkt lag natürlich in dem Export ins Mittelmeer, da dieser allein Geld ins Land brachte, während der Südosthandel entsprechend dem Niveau dieser Völker Tauschhandel war“.... „Das Ziel der ptolemäischen Regierung Ägyptens war... eine möglichst grosse Rolle in der internationalen Mittelmeerp o l i t i k spielen zu können“.

Rostowzew <sup>213)</sup> urteilt darüber anders: „L'idée directrice (de la politique lagide) fut de créer un puissant État égyptien, assez riche et assez fort pour être indépendant et à l'abri de toute tentative de conquête venue du dehors. Pour en garantir la sécurité, la première condition était de rester maître de la mer et de commander les routes maritimes aux approches de l'Égypte. La tâche était compliquée et difficile. Aux temps de l'Ancien, du Moyen et du Nouvel Empire, la possession de la Syrie était suffisante pour assurer la protection nécessaire. Mais au commencement du pre-

<sup>213)</sup> Rostowzew im Journ. of Egypt. Arch. 1916, S. 229. Diese Zeitschrift ist mir hier leider nicht zugänglich; das Zitat habe ich dem Buche von Jouguet, S. 281 f., entnommen.

mier millénaire avant J.-C., les progrès de l'Asie Mineure, le développement régulier de la puissance maritime des Grecs amena les maîtres de l'Égypte à étendre leur sphère d'influence politique à toute la région méditerranéenne, non pas pour conquérir la Grèce et l'Asie Mineure, mais pour surveiller de près toute puissance maritime rivale, et faire échouer les tentatives de couper l'Égypte des principales routes maritimes aboutissant à ses côtes du Nord et de l'Est. La maîtrise de ces routes ne pouvait être obtenue qu'avec une flotte puissante, et une flotte puissante ne pouvait être construite et entretenue par les seules ressources naturelles de l'Égypte. Bois et métaux devaient être importés du dehors, et le meilleur moyen de s'en assurer une quantité suffisante était d'occuper quelques contrées riches en forêts et en mines. C'est pourquoi l'Égypte a tenu fortement le Sinaï (région minière), la Syrie, Cypre, et cherché à occuper quelques provinces en Asie Mineure, et principalement la Lycie. D'autre part, la puissance de l'État égyptien dépend de la régularité du commerce extérieur. Pour entretenir une armée et une flotte, il fallait de grandes sommes d'argent, et le meilleur moyen d'obtenir de grandes quantités d'or et d'argent, c'était un commerce extérieur étendu, et, pour réaliser ce commerce, il fallait commander les routes commerciales". Während Wilcken mit Recht den „Weltherrschaftsgedanken“ verwirft, dafür aber eine „Weltmachtpolitik“ annimmt, verwirft Rostowzew mit vollem Recht auch letztere <sup>214)</sup>.

Jouguet untersucht (a. a. O.) diese Frage etwas näher und findet mit Recht, dass die Politik der drei ersten Ptolemäer vollkommen dem „programme défini par Rostovtzeff“ entsprochen habe. Er unterstreicht mit vollem Recht, dass ein Blick auf die

<sup>214)</sup> In seinem Werke „A large estate“ S. 22 f. urteilt Rostowzew ein wenig anders: „The policy of Philadelphus... was not free from imperialistic tendencies. The Syrian war and the first failures of Ptolemy Philadelphus in carrying out his imperialistic program obliged Philadelphus to realize for the first time that his safety depended completely on Egypt and that his first task was to consolidate the foundation of his power, i. e., to organize Egypt as firmly and as consistently as possible“, und in der Anm. 33: „See my remarks in the Journal of Eg. Arch., VI 3 (1920), p. 172. In these remarks I have emphasized too strongly the non-imperialistic ideas of the first Ptolemies. The first Ptolemies certainly had no intention of creating a world State; nevertheless Philadelphus, and after him Euergetes, pursued an imperialistic policy aiming at hegemony on the sea, which of course was a vital question for Egypt“.

Karte genüge uns darüber aufzuklären, dass es einerseits Gebiete gab, die für Ägypten eine erstklassige Bedeutung hatten (dabei weist er auf die von Rostowzew genannten Gebiete hin) und auf die die Ptolemäer nicht verzichten konnten, und andererseits Gebiete, deren Verlust sie nicht weiter aufregte. Er macht daraus aufmerksam, dass auf die Idee der Weltherrschaft verfallen konnten die Herren von Makedonien und Griechenland, die „si riches de ressources militaires et d'intelligence technique“ waren, „et pourtant il ne semble pas que les rois de Macédoine, depuis le Poliorcète, l'aient jamais conçue“. Er weist darauf hin, dass diese „idée a figuré au moins théoriquement dans le programme des Séleucides“, der wirklichen Nachfolger der Grosskönige, der Herren von Asien, „si riche de ses populations guerrières comme de ses métaux précieux, l'Asie qui est la moitié du monde connu“. Wie hätte aber Ägypten solche Pläne fassen können, „avec ses fellahs peu belliqueux, l'Égypte qui doit sa prospérité à son sol sans doute, mais aussi à son commerce, et qui, pour cette raison, est volontiers pacifique, l'Égypte placée d'ailleurs pour ne communiquer avec l'Asie que par le couloir syrien, avec l'Europe que par la mer, comment serait-elle le centre d'un Empire universel? Pour soumettre le monde, il faut une armée puissante et facilement renouvelée: l'Égypte a une armée forte, mais forte surtout du recrutement extérieur qui, en cas d'ambition démesurée, peut être gêné et presque tari. Sans doute, elle est peu vulnérable, si elle garde la maîtrise de la mer, et si elle sait défendre sa frontière orientale; aussi peut-elle mettre entre les mains de souverains sages une puissance formidable, mais qui risquerait de se dissiper dans des expéditions continentales trop lointaines. Son empire sera surtout une thalassocratie“.

Das, was Jouguet hier auseinandersetzt, war die von Ptolemaios I begonnene kluge Politik, die seine beiden Nachfolger, besonders Ptolemaios III, streng beobachtet haben. Von Welt Eroberungsplänen, von einer Weltmachtpolitik kann bei den drei ersten Ptolemäern keine Rede sein.

## EXKURS I.

(Zu S. 125.)

### **Wann heiratete Ptolemaios III seine Cousine Berenike, die Tochter des Königs Magas von Kyrene?**

Wir haben oben gesehen, dass die meisten Neueren der Ansicht sind, die Hochzeit habe stattgefunden kurz vor dem Beginn des III. Syrischen Krieges, so dass das junge Ehepaar, das sozusagen seine Flitterwochen noch nicht hinter sich hatte, sich voneinander losreißen musste, damit Ptolemaios seiner Schwester Hilfe leisten könnte. Ich habe oben schon angedeutet, dass ich diese Ansicht für falsch halte, konnte aber dort darauf selbstverständlich nicht näher eingehen. Da diese strittige Frage jedoch ziemlich eng mit dem Thema unserer Untersuchung zusammenhängt, wollen wir sie jetzt hier näher beleuchten <sup>215</sup>).

Die Verlobung der beiden fand statt kurz vor dem Tode des Magas, und zwar auf den ausdrücklichen Wunsch desselben hin. Magas hatte kurz vor seiner letzten Erkrankung mit Ptolemaios II Frieden geschlossen, und dieser Friede wurde, wie es damals Usus war, durch die Verlobung seiner Tochter Berenike mit dem ägyptischen Thronfolger Ptolemaios (III) besiegelt. Da Magas sonst keine Kinder hatte, wurde durch diese Verlobung die dermaleinstige Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten ermöglicht. Die Braut war aber noch nicht heiratsfähig, und so kam es, dass

---

<sup>215</sup>) An Spezialliteratur mag hier fürs erste zitiert sein: Beloch III<sup>1</sup> 2, S. 134 ff., mit einigen Änderungen, Auslassungen und Ergänzungen wiederholt IV 2, S. 186 ff. A. W. de Groot, Rhein. Mus., N. F. 72 (1917/18), S. 448 ff. Tarn, A. G., S. 449 ff. (Appendix IX). Vgl. auch Pridik Mitr., S. 31 ff. Auf die falschen Ansichten von C. Anti (Die Antike, 5, 1929, S. 19 ff.), die er ohne jeden Beweis auseinandersetzt, werden wir hier nicht eingehen, da wir die Ansichten derjenigen Forscher, denen er sich augenscheinlich angeschlossen hat, weiter unten sowieso behandeln werden.

es noch nicht zur Hochzeitsfeier gekommen war, als Magas bald darauf starb. Obgleich Ptolemaios III, der offizielle Bräutigam der Berenike, ihr nächster männlicher Verwandter war, und er damit der griechischen Sitte gemäss allein als Gatte der Erbtöchter in Frage kommen konnte, ging diese Partie trotzdem nach dem Hinscheiden des Magas auseinander, und zwar auf das Verlangen der Apame, der Witwe des Magas, hin. Diese Apame, die Mutter der Berenike, war nämlich einerseits eine seleukidische Prinzessin und als solche eine Feindin Ägyptens, andererseits aber war sie überaus herrschsüchtig und wollte selbst noch eine grössere Rolle spielen. Da bei den von ihr gehassten Ägyptern auf solch ein Entgegenkommen augenscheinlich nicht zu rechnen war, so suchte sie für die Berenike einen anderen Mann ausfindig zu machen, bei dem sie sicherer darauf rechnen könnte, dass er sie als eigentliche Herrscherin von Kyrene anerkennen werde. Ihre Wahl fiel schliesslich auf Demetrios „den Schönen“, den Stiefbruder des Antigonos Gonatas und Sohn des Demetrios Poliorketes; seine Mutter war Ptolemais, eine Tochter des Ptolemaios I von dessen erster Gemahlin Eurydike. Da dieser Demetrios somit ein Großsohn des Ptolemaios I war, wird Apame wohl gehofft haben, die ägypterfreundliche Partei würde sich schliesslich damit zufriedengeben. Demetrios „der Schöne“, der nicht nur ebenso schön war wie sein Vater, sondern ein ebenso grosser Abenteurer und Weiberfreund wie jener, erschien sofort, obgleich die Hochzeit des jugendlichen Alters der Berenike wegen nicht alsbald stattfinden konnte und er, solange er Bräutigam war, hier nichts zu schaffen hatte. Dieser Lebemann wusste sich aber zu helfen: er liess sich hier häuslich nieder, knüpfte mit der Schwiegermutter in spe ein Liebesverhältnis an, spielte sich schon als Herrscher auf, und benahm sich dabei höchst arrogant und tyrannisch. Dass dieses sowohl die Braut als auch die Kyrenäer empörte, versteht sich von selbst. Es entstand eine Verschwörung, in die auch Berenike eingeweiht gewesen sein soll, und Demetrios „der Schöne“ wurde im Schlafgemach des Liebespaares ermordet, die Mutter aber auf Bitten der Berenike geschont. Berenike, die nie vergessen hatte, dass sie nach dem Willen ihres Vaters dazu bestimmt war, den glänzendsten Thron der damaligen Welt einzunehmen, erneuerte hierauf sofort ihre Verlobung mit dem ägyptischen Thronerben, die nur deswegen aufgehoben worden war, weil die Mutter es unbedingt verlangt hatte.

Das sind die bekannten Tatsachen, die kaum bezweifelt werden können. Sobald wir uns aber die Fragen vorlegen, wann denn einerseits diese Ereignisse und andererseits die Vermählung des Ptolemaios III mit Magas' Tochter Berenike stattgefunden haben, erheben sich sofort Schwierigkeiten, die scheinbar unlöslich sind. Die antike Tradition versetzt den Tod des Magas und die Ermordung Demetrios' „des Schönen“ ins Jahr 259/8, nach Catull 66 scheint aber der Schluss nahezuliegen, dass obige Vermählung dem III. Syrischen Kriege unmittelbar vorausgegangen ist, sie müsste somit 246 stattgefunden haben. Wie ist es dann aber zu erklären, dass erst 12 Jahre nach der erneuerten Verlobung die Hochzeit gefeiert wurde? Eine andere, von einigen neuen Forschern aufgeworfene Frage wäre die, ob Demetrios „der Schöne“ nicht vielleicht doch die Berenike geheiratet habe, und ob Berenike somit nicht möglicherweise ihren Gatten umbringen liess. Weitere Fragen wären folgende: Wie alt war Berenike in dem Jahre, als die erste Verlobung stattfand? Wie sind die kyrenäischen Münzen dieser Zeit zu deuten? Wie steht es mit dem sog. kyrenäischen Diagramma? Wie kommt es, dass Kyrene in der Inschrift von Adulis nicht genannt ist? Diese verschiedenen Fragen wollen wir nun, soweit es irgend möglich ist, zu beantworten versuchen.

### 1.

Wir beginnen mit dem Tod des Magas und Demetrios' „des Schönen“. Bei den antiken Schriftstellern finden wir folgende Daten <sup>216)</sup>: Pausanias teilt uns mit, dass Magas die abgefallene Landschaft Kyrene zum Gehorsam zurückbrachte und von Ptolemaios II dafür dort zum Statthalter ernannt wurde; Suidas sagt, dass diese Wiederunterwerfung im Jahre 308 stattfand; Agatharchides berichtet, dass Magas dort 50 Jahre lang regiert hat; der Tod des Demetrios soll nach Porphyrios Ol.130,2 (259/8) erfolgt sein. Wenn man annimmt, dass Magas sofort 308 Statthalter von Kyrene wurde und 259/8 starb (denn Demetrios kam hierher erst nach dem Tode des Magas), so kommen für die Regierung des Magas genau 50 Jahre heraus <sup>217)</sup>. Die angeführten Daten der ver-

<sup>216)</sup> Die Zitate findet man bei Beloch und Tarn.

<sup>217)</sup> In einem Nachtrage (IV 2, S. 615) sagt Beloch übrigens: „die 50 Regierungsjahre, die Magas gegeben werden, sind eine runde Zahl und brauchen nicht ganz voll gewesen zu sein“; er nimmt daher a. a. O.

schiedenen Schriftsteller passen so gut zusammen, dass die Chronologie dieser Ereignisse, wie man glauben müsste, kaum in Zweifel gezogen werden könnte. Beloch aber wundert sich über diese „heute herrschende Schulmeinung“ (in der zweiten Auflage schreibt er vorsichtiger: „fast allgemein angenommen“) und sucht zu beweisen, dass diese Chronologie unhaltbar sei. Wir müssen daher seine Gegenargumente einzeln prüfen <sup>218</sup>).

Beloch behauptet zunächst, dass diese ganze moderne Kombination nur auf einer Konfusion bei Porphyrios beruhe, der in der makedonischen Königsliste den Sohn des Antigonos Gonatas namens Demetrios mit seinem gleichnamigen Oheim qui Kyrenem obtinuit verwechsle; die Zahl 0l.130,2 (259/8) beziehe sich also auf den Tod des Demetrios II von Makedonien und sei nur verschrieben. Damit, sagt Beloch, fallen alle Schlüsse, die auf diese Zahl gebaut worden sind.

Dass bei Porphyrios <sup>219</sup>) die beiden Demetrios verwechselt worden sind, ist natürlich klar, denn Demetrios II, der Sohn des Antigonos Gonatas, hat nie Libyen und Kyrene eingenommen und beherrscht; davon weiss die ganze antike Tradition absolut nichts, und es ist auch an und für sich ganz undenkbar; nach Kyrene wurde, wie wir gesehen haben, Demetrios „der Schöne“ gerufen. Andererseits sagt Porphyrios ausdrücklich, dass der Demetrios, der 0l.130,2 starb <sup>220</sup>), der sog. Demetrios „der Schöne“ war, also nicht Demetrios II. Belochs weitere Behauptung, die Jahreszahl sei auch verschrieben, ist methodisch ganz unmöglich: abgesehen davon, dass der ganze Zusammenhang uns zeigt, dass hier an Demetrios II überhaupt nicht zu denken ist, starb Demetrios II bekanntlich 230/229, das wäre mithin 0l.137,2 oder 3; das 2. oder

„etwa 253“ als Todesjahr an. Warum plötzlich diese Änderung? Um eine neue Ansicht chronologisch unterbringen zu können. Er verschiebt also je nach Bedarf chronologische Daten so lange, bis alles wieder in Ordnung zu sein scheint. Kann man solche willkürliche Schiebungen wirklich für wissenschaftlich statthaft halten?

<sup>218</sup>) Die Reihenfolge dieser Gegenargumente ist in beiden Auflagen eine verschiedene; wir werden uns nach der zweiten Auflage richten.

<sup>219</sup>) Jacoby, F. G. H., II B, S. 1206 (Euseb. Arm. Karst). Eusebius I 237: Cui filius eius successit, qui etiam universam Libyam cepit et Cyrenem obtinuit; I 243: obiit etiam Demetrius cognomento Pulcher anno c. tricesimae Olympiadis secundo.

<sup>220</sup>) In der Anmerkung schreibt Jacoby: „Allenfalls auch 3. zu lesen“ Karst *δευτέγου* Exc.

3. Jahr der Olympiade würde also wohl übereinstimmen, aber 01.130 statt 01.137 als einen einfachen Schreibfehler anzusehen, ist doch nicht so einfach, wie Beloch es sich vorstellt. Es ist immer ein heikles Verfahren, wenn man, um seine Ansicht zu beweisen, überlieferte Zahlen ändert; das kurioseste dabei ist, dass diejenigen, die zu solch einem äussersten Mittel greifen, meistens gezwungen sind infolgedessen noch andere Dinge zu ändern, so dass mitunter ein ganzer Rattenkönig von Änderungen oder neuen Hypothesen entsteht <sup>221</sup>). So ist es auch hier Beloch ergangen. Bei Justin (26,3,2) lesen wir: *Per idem tempus rex Cyrenarum Magas decedit*; das „idem tempus“ bezieht sich auf die im vorhergehenden Kapitel erzählte Besetzung Makedoniens durch Alexandros von Epeiros, die während des Chremonideischen Krieges stattgefunden habe. Diese Datierung Justins bestätigt das überlieferte Datum (259/8). Beloch, der — wie wir oben (S. 143, Anm. 193) sahen — unter Umständen sich auf Justin als wichtigsten Zeugen beruft, sieht sich hier gezwungen Justins Angabe für ein „besonders nachlässiges Exzerpt“ zu erklären (IV 2, S. 504 f.), denn Justins Worte kommen ihm hier sehr ungelegen. Er behauptet daher, dass die Worte des Justin „chronologisch nicht das geringste beweisen; sie haben nur den Zweck, den Krieg zwischen Alexandros und Antigonos an den vorher erzählten chremonideischen anzuknüpfen“. Und der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung? Weil nach Beloch Magas später gestorben sein soll. Also S. 187 ff. sucht er zu beweisen, dass Magas' Tod später angesetzt werden müsste, auf S. 505 ist diese spätere Ansetzung aber schon eine feste Tatsache, mit der er einen anderen antiken Bericht zu widerlegen sucht. Beloch macht es eben wie die Taschenspieler, die je nach Bedarf Gegenstände erscheinen oder verschwinden lassen <sup>222</sup>). Dass solch ein Vorgehen wissenschaftlich nicht statthaft ist, versteht sich von selbst. Dieses erste Gegenargument Belochs zieht also nicht.

Nicht besser ist Belochs zweites Gegenargument. Er behauptet, Pausanias (I 6, 8), unsere einzige Quelle, setze „die Unterwerfung Kyrenes durch Magas ἀποθανόντος Ἀντιγόνου, also nach 301/0, ἔπει πέμπτῳ nach dem Abfall, der nach Ptolemaeos' Nie-

<sup>221</sup>) Vgl. z. B. die von mir (Mitr., S. 9—11) charakterisierte „Bastard-Hypothese“.

<sup>222</sup>) Vgl. z. B. auch den Putsch des Kylon, den Beloch gegen die ganze antike Tradition um mehr als ein halbes Jahrhundert später datiert.



derlage bei Salamis erfolgt sein wird. In 308 ist Kyrene dagegen durch Ptolemaeos selbst zum Gehorsam zurückgebracht worden (Suidas *Δημήτριος*). Es liegt nicht der Schatten eines Grundes vor, diese Zeugnisse zu verwerfen. Ganz im Gegenteil“. Beloch führt dabei weiter an, dass 308 Berenike I dem Ptolemaios I den späteren Philadelphos geboren habe, es sei daher absolut unwahrscheinlich, „dass sie damals bereits einen Sohn gehabt habe, der in dem Alter stand, ein Heer zu befehligen und eine so verantwortungsvolle Stelle, wie die Verwaltung von Kyrene, zu übernehmen. Sie würde ja dann, nach griechischen Begriffen, eine alte Frau gewesen sein. Und das sollen wir glauben nicht nur ohne jedes Zeugnis, sondern obgleich unsere Quellen ausdrücklich das Gegenteil sagen?“ Scheinbar schlagend und unwiderleglich, in Wirklichkeit aber wieder ganz falsch, worauf Tarn und Groot vor Belochs zweiter Auflage schon kurz hingewiesen haben <sup>223</sup>).

Belochs Fundament ist zunächst ein ganz schwaches, denn er beruft sich auf Pausanias und hat dabei geflissentlich übersehen, dass dieser Schriftsteller in seinen historischen Notizen meistens ganz unzuverlässig ist <sup>224</sup>). Wir sind aber hier in der glücklichen Lage nachweisen zu können, dass Pausanias gar nicht das ausgesagt hat, was Beloch von ihm behauptet. Tarn und Groot haben beide mit vollem Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Pausanias' Worte *Κυρήνης δὲ ἀποστάσης* (I 6, 8) sich zurück-

<sup>223</sup>) Beloch zitiert wohl Tarns Buch, hat seine Einwände aber entweder gar nicht berücksichtigt oder fertigt ihn mit einer kurzen Gegenbemerkung ab; Groots Aufsatz dagegen hat er totgeschwiegen. In der ersten Auflage hatte Beloch geschrieben, dass der Tod des Magas nicht 259/8 stattgefunden haben könne, denn nach Pausanias habe Magas Kyrene nach der Schlacht bei Ipsos (301) unterworfen, und da er 50 Jahre regiert habe, sei er mithin c. 250 gestorben: man erhalte dadurch fast genau die Angabe des Catull. Dieses „fast genau“ ist geradezu köstlich, denn Belochs und Catulls Angaben differieren um ganze 4 Jahre! In der zweiten Auflage fehlen diese Worte.

<sup>224</sup>) Was für Konfusionen bei Pausanias vorkommen, zeigt schon allein dieser § 8, denn erstens ist hier gesagt, dass Ptolemaios I Syrien nach dem Tode des Antigonos eingenommen habe, während es feststeht, dass Ptolemaios schon vor dem Tode des Antigonos das südliche Syrien in seine Gewalt gebracht hatte (vgl. Beloch selbst, IV 1, S. 166), und zweitens sagt Pausanias hier, dass die athenische Phyle Ptolemais nach Ptolemaios II benannt worden sei, während es feststeht, dass sie nach Ptolemaios III benannt worden ist.

# KRISTLUSE JUMALARIIGI ÕPETUS

JAAK TAUL

MIT EINEM REFERAT:

DIE REICH-GOTTES-LEHRE DES CHRISTENTUMS

TARTU 1935

K. Mattieseni trükikoda o.-ü., Tartu 1935.

Avaldan otsekohesema ja sügavama tänu end. Tartu ülikooli usuteaduskonna dekaani ja oma vaimse seeniori piiskopp d. dr. H. B. Rahamäele, kelle lahkel kaasabil ja juhatusel niihästi teaduslikuks stipendiaadiks olemise ajal kui ka hiljemini olen tohtinud teaduslikult süveneda ja vaimselt kasvada.

Tänan kõige vastutulelikkuse eest Usuteaduskonnakogu liikmeid, eriti dekaan prof. O. Silda.

Ühtlasi tänan sooja ja ametivennaliku vastutuleku eest Londoni King's College'i õppejõudu dr. R. Matthews'i, kes võimaldas edasiõppimise seelses usuteaduskonnas, ja ka Londoni New College'i printsipaali dr. A. E. Garvie't, et lubas töötada endale alluva ülikooli raamatukogudes.

Avaldan tänu Cambridge Corpus Christi College'i õppejõule Sir Edwyn C. Hoskyns'ile, kes andis tarvitada Canterburys 1927. a. peetud Briti-Saksa teoloogide konverentsi arhiivi ja võimaldas isiklikke läbirääkimisi käsitledava aine üle.

Rohket tänu käsikirja keelelise läbivaatamise ja korrektuuri lugemise eest ütlen siinkohal prof. dr. phil. W. Anderson'ile ja lektor J. W. Weski'le.

Tartus.  
Maikuul, 1935.

J. Taul.

## Sissejuhatus.

Praktilise ristiusu maailmakonverents, mis peeti Stokholmis 1925. aastal, leidis, et tegeliku elu probleemide lahendamine kristlikust seisukohast, olgu majandus-, tööstus-, sotsiaal- või teistel aladel, on ligidases seoses jumalariigi küsimusega. Selle konverentsi viimasel tööpäeval, 29. augustil, avaldati soovi, et erinevate maade ja kirikute usuteadlased selle küsimuse lahendamiseks eraldi kokku tuleksid ja puht Püha Kirja seisukohast probleemi käsitleksid. Nii tulid ka Briti-Saksa teoloogide esindajad 2.—9. aug. 1927 kokku ühiseks töökonverentsiks Canterburysse, kus arutlusaineks oli „Jumalariik ja selle suhe inimliku ühiskonnaga“. Sealtpaale on erinevaist vaatekohist lähtudes kirjutatud rida töid jumalariigi küsimuse üle. Juba samal aastal töötas Canterbury konverentsi allikaid ümber Erwin Smith ja kirjutas töö „Sotsiaalne evangeelium“<sup>1)</sup>, milles rõhutab, et jumalariik on ainsam kristlik vastus kõigile sotsiaalküsimusile. Londoni Kristlik-Sotsiaalsete Uurimuste Instituudi juhataja Malcolm Spencer kirjutas „Jumalariik tööstuses“<sup>2)</sup>, milles väidab, et kogu tööstus tuleb reorganiseerida jumalariigi printsiipide järgi. Wilhelm Michaelis pühendas oma töö „Ristija Johannes, Jeesus, ürgkogudus. Jutlus jumalariigist enne ja pärast nelipühi“<sup>3)</sup> Stokholmi maailmakonverentsi teoloogide komisjonile ja avaldas soovi, et jumalariigi küsimus uuesti saaks teoloogilise teaduse küsimuseks. Gerhard Gloege oma töös „Jumalariik ja kirik Uues Testamendis“<sup>4)</sup> rõhutab allikate käsitlemist, kuid ei tee seda üksi literaarkriitiliste mõõdupuudega, vaid toonitab Uue Testamendi üldvaimset mõju ajaloole. Heinz-Dietrich Wendland oma töös „Jumalariigi eshatoloogia Jeesusel“<sup>5)</sup> räägib

---

<sup>1)</sup> Erwin Smith, Social Gospel, 1927, sissejuhatus.

<sup>2)</sup> Malcolm Spencer, The Kingdom of God in Industry, 1927, lk. 12.

<sup>3)</sup> Wilhelm Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Eine Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928, lk. 6.

<sup>4)</sup> Gerhard Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, 1929, lk. 4.

<sup>5)</sup> Heinz-Dietrich Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, lk. 1.

Jeesuse jumalariigi eshatoloogiast ühenduses Uue Testamendi teoloogiaga.

Nii näeme, et 1927. aastast, Canterbury konverentsist edasi on jumalariigi küsimuse uurijad väljunud erinevaist vaatekohast. Anglo-Ameerika maailm on jumalariigi küsimuses uuesti jõuliselt esile tõstnud sotsiaalse joone, nagu see esines ka alg-ristikoguduse päevil, ja vaatleb seda kui tuleviku ühiskonda, kus Jumal on kõik kõiges. Öhtumaa praktiline maailm kirikuks Augustinus'e ja keskaja teokraatia jälgis väidab, et nagu Jumal tegelles Iisraelis ja Jeesuses Kristuses, nii on Jumal tegev kirikus, mis töötab Jeesuse Kristuse vaimus ja tema meelevald all. Saksamaa teoloogid püüavad jumalariigi küsimuses liikuda luterlik-pauluslikul joonel ja rõhutavad selle üleajalisust, transsendentsust ja eshatoloogiat.

Tekib küsimus: kui nii lühikese aja jooksul on mitmeist seisukohast uuritud jumalariigi probleemi, kas on veel mõtet selle üle kirjutada, ja kui, siis mis seisukohast? Nagu pealkiri ütleb, on siin tegemist katsega, esitada kristluse jumalariigi õpetust ses mõttes, et Pühas Kirjas leiduvate, eriti aga Jeesuse enda poolt jumalariigi kohta öeldud väljendite vahel leida ühendavaid sidejooni. Üldiselt piiritleb käesolev käsitelu end seega, et tahab olla kristotsentriline ja kõike muud vaadelda ainult niikaugelt, kui see vajalik on Kristuse koha arusaamiseks jumalariigis.

Metoodiliselt olgu lubatud enne süvenemist kristluse jumalariigi õpetusse pakkuda jumalariigi mõiste allikaid; kus on piiratud piiblitse materjali esitamisega ja mõne paralleeliga apokalyptilisest kirjandusest. Ajaloolises osas on püütud esitada mõningaid arusaamisi jumalariigist ja selle realiseerimise katseid, kuid on piiratud ainult selgekujulisemate vormide esiletõstmisega.

Tõukejõuks käesoleva töö kirjutamisele on olnud huvi ühe oleviku kristluse kardinaalse küsimuse teadusliku süstemaatilise läbitöötamise vastu. Töö oli esialgselt mõeldud kolmeosalisena, nimelt piiblitse ning ajalooline osa, süstemaatiline osa ja praktiline või rakendusosa. Vastavalt sellele jaotusele on kogutud ka materjal, kuid viimane osa on senini jäänud alles läbitöötamata.

Aidaku seegi puudulik katse kõigi oma vigadega Jumala armust Tema riigi ülesehitavale tööle kaasa.

## Sisukord.

|                        |      |
|------------------------|------|
| Eessõna . . . . .      | III  |
| Sissejuhatus . . . . . | V—VI |

### I.

#### Piiblliline ning ajalooline osa.

|  |         |
|--|---------|
| 1. Jumalariigi mõiste ja Messia ootus Vanas Testamendis . . . . .                    | 3— 29   |
| a. Moosesest kuni eksiilini . . . . .  | 6— 13   |
| b. Eksiilist kuni makkabeismini . . . . .  | 13— 17  |
| c. Makkabeism ja sellele järgnev ajajärk . . . . .                                   | 18— 29  |
| 2. Jumalariigi mõiste ja kuulutus Uues Testamendis . . . . .                         | 30— 87  |
| a. Jumalariigi mõiste Paulusel . . . . .   | 31— 37  |
| b. Jumalariigi mõiste sünoptilistes evangeeliumides . . . . .                        | 37— 53  |
| c. Jumalariigi mõiste Johannese evangeeliumis . . . . .                              | 53— 58  |
| d. Jumalariigi mõiste katoelseis kirjus . . . . .                                    | 58— 59  |
| e. Jumalariigi mõiste Johannese Ilmutamise raamatus . . . . .                        | 59— 64  |
| f. Jumalariik Ristija Johannese kuulutuses . . . . .                                 | 64— 72  |
| g. Jumalariik Jeesuse Kristuse kuulutuses ja õpetuses . . . . .                      | 72— 87  |
| 3. Jumalariigi mõiste ajalooline areng kuni Augustinus'eni . . . . .                 | 88—104  |
| a. Jumalariigist arusaamine alg-ristikoguduses . . . . .                             | 88— 89  |
| b. Jumalariik kirikuisade ja apologetide õpetuses . . . . .                          | 89—101  |
| c. Jumalariigist arusaamine Väike-Aasia, Aleksandria ja Antiookia koolides . . . . . | 101—104 |
| 4. Jumalariigi mõiste käsitus Augustinus'el . . . . .                                | 105—123 |
| a. „De Civitate Dei“ tekkimine ja sisu . . . . .                                     | 105—112 |
| b. Augustinuse vaade kirikule . . . . .  | 112—115 |
| c. Augustinuse vaade millenniumile . . . . .   | 115—120 |
| d. Augustinuse vaade jumalariigile . . . . .   | 120—123 |
| 5. Jumalariigi mõiste keskaja teokraatias . . . . .                                  | 124—147 |
| a. Ekklesiastilised katsed jumalariigi realiseerimiseks . . . . .                    | 124—131 |
| b. Imperialistlikud katsed jumalariigi realiseerimiseks . . . . .                    | 132—136 |
| c. Munkluse püüded jumalariigi realiseerimiseks . . . . .                            | 136—147 |

6. Jumalariigi mõiste reformatsoonini ja  
vastureformatsoonini ajajärgul . . . . . 148—162
  - a. Lutheri ja Melanchthon'i vaated jumalariigile . . . . . 149—156
  - b. Zwingli ja Calvini vaated jumalariigile . . . . . 156—160
  - c. Trienti kirikukõgu ja jesuitismi vaated jumalariigile . . . 161—162
7. Jumalariigi mõiste uuema aja tunnetuses,  
elus ja töös . . . . . 163—190
  - a. Jumalariigi mõiste filosoofilises tunnetuses . . . . . 163—166
  - b. Jumalariigi mõiste usulises tunnetuses ja teoloogias . . . 166—181
  - c. Jumalariigi mõiste sotsiaalses tunnetuses, elus ja töös . . 181—190

## II.

## Süsteemaatiline osa.

1. Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni . . . . . 193—200
  - a. Vanas Testamendis . . . . . 193—195
  - b. Uues Testamendis . . . . . 195—198
  - c. Kiriku ajaloos . . . . . 198—200
2. Jumalariigi õigus . . . . . 201—219
  - a. Fariseismi õiguse mõiste . . . . . 201—209
  - b. Kristluse õiguse mõiste . . . . . 209—219
3. Jumalariigi ettevalmistamine ja sissepääsu  
tingimused . . . . . 220—238
  - a. Kristluse misjon . . . . . 220—225
  - b. Meeleparandamine . . . . . 225—230
  - c. Usk ja palve . . . . . 230—238
4. Jeesus Kristus ja jumalariik . . . . . 239—268
  - a. Kristuse messiateadvus . . . . . 239—248
  - b. Kristus Inimese Poeg ja Jumala Poeg . . . . . 248—259
  - c. Kristuse kannatus, surm ja ülestõusmine . . . . . 259—268
5. Jumalariik õndsusloolise suurusena . . . . . 269—274
6. Kokkuvõte . . . . . 275—278
7. Väited . . . . . 279—280

## III.

- |  |         |
|--|---------|
| Kirjandus . . . . .  | 281—283 |
| Nimeregister . . . . .                                     | 284—285 |
| Asjaregister . . . . .                                     | 286—288 |
| Referat: Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums . . . . . | 289     |



# **I.**

**Piibliline ning ajalooline osa.**

## 1. Jumalariigi mõiste ja Messia ootus Vanas Testamendis.

Jumalariik on kristluse tsentraalsemaid mõisteid, sest sisaldab selle rajaja Jeesuse Kristuse isiku ja töö, tema kuulutuse ja õpetuse. Ristija Johannes astus juba üles kuulutusega: parandatagu meelt, sest taevariik on ligi tulnud <sup>1)</sup>, ja Jeesus tarvitas sama kuulutust ka omal ülesastumisel <sup>2)</sup>. Jumalariigi kuulutamine ei olnud ainult Jeesuse õpetuse algus, vaid niisama hästi ka lõpp. Ülestõusmise ja taevaminemise vahel, kui Jeesus ilmutas end oma jüngritele, jutustas ta neile jumalariigi asju <sup>3)</sup>. Jeesus kuulutas kuningriigi armuõpetust, külvas kuningriigi sõna <sup>4)</sup> ja see riik tuli tema tulemisega, evangeeliumi vastuvõtmine tähendas jumalariigi kättesaamist <sup>5)</sup>, ja esimesse palvesse, mis ta õpetas oma jüngritele, asetas ta Isa nime pühitsuse järele kohe palve — *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* <sup>6)</sup>.

Jeesus ei alusta oma õpetust jumalariigi mõiste defineerimisega, vaid lihtsalt kuulutamisega. Huvitav on, et variserid esitasid Jeesusele küsimuse jumalariigi tulemise aja kohta <sup>7)</sup>, järelikult oli neil mingi arusaamine sest mõistest. Nii ei alusta Kristus oma kuulutamist täiesti uue mõistega, vaid laenab selle väljendi populaarsest religioosest fraseoloogiast. Ta oli teadlik, et iisraeli rahvas ootas jumalariiki, et nende rahvuslikuks lootuseks oli Messias, kes pidi tulema uuesti üles ehitama Iisraeli <sup>8)</sup>. Juutidele oli see esmajooneliselt rahvusliku iseseisvuse küsimus, et

---

<sup>1)</sup> Matt. 3, 2.

<sup>2)</sup> Matt. 4, 17.

<sup>3)</sup> Ap. t. 1, 3.

<sup>4)</sup> Matt. 4, 23; 13, 19.

<sup>5)</sup> Matt. 12, 28; Mark. 10, 15.

<sup>6)</sup> Matt. 6, 10.

<sup>7)</sup> Luuk. 17, 20.

<sup>8)</sup> Ap. t. 1, 6.

elustada traditsioonis edasikantud Taaveti valitsust, kuid taga-seinas seisis paljudel siiski ka religioosse õnnistuse lootus, mis pidi algama Messia tulemisega.

Nii on Jeesuse kuulutuse „jumalariik on ligi“ formaalne alus iisraeli rahvuslikus Messia ootuses. Tuleb küsida: kuivõrt see Messia ootus on natsionaalpoliitiline või universaalreligioosne ja mil määral Jeesus formaalse aluse ülevõtmisega omaks võtab selle mõiste endise sisu? Vastus neile küsimusile selgub järgnevas käsitluses; olgu siinkohal ainult tähendatud, et Jeesus purustas oma jüngrites natsionaalse Messia ootuse ja õpetas seda täiesti transformeeritud kujul.

Juuda Messia ootuse allikaks on Vana Testament, eriti prohvet Taanieli raamat ja juuda apokalüptiline kirjandus. Tuleb küsida: kui kaugele minna tagasi, et teha analüüsi Messia ootuse kohta, mis on vähemalt formaalselt ühenduses Jeesuse jumalariigi-mõistega?

Ühed väidavad, et jumalariigi õige idee leidmiseks tuleb minna veel kaugemale tagasi kui Siinai teokraatilise konstitutsiooni loomiseni <sup>9)</sup>. Reaalne alus jumalariigile olevat pandud juba loomisaktis, mille kohta Püha Kirja õpetus oma vanemais kui ka hilisemais osis on ühtlane, et on olemas ainus Jumal, kes hiljemini astub lepingusse esiisadega, kes toob iisraeli rahva välja Egiptusest ning teeb selle omaks rahvaks ja kes on taeva ja maa looja, kõigi nähtavate ja nägematute asjade valitseja. Loomisakt ühes käsuga, valitseda kõige loodu üle, pani aluse jumalariigi õpetusele <sup>10)</sup>. Pole pandud piire Jumala absoluutsele loomisväele, „saagu'le“ järgnes „ja see sai“. Seega tuleb otsida eetilist või vaimset jumalariigi alust Jumala enda valitsemisest loodu üle. Eriti leidub seda psalmides ja prohvetite ütlustes, nagu „Jumal on kuningas“ <sup>11)</sup>, „Tema kuningriik valitseb kõikide üle“ <sup>12)</sup>. Alul on Jumal kõik kõiges ja viimsel kohtupäeval on Jumal jälle kõik kõiges, inimene ei saa põgeneda tema viha eest <sup>13)</sup>. J. Orr'i <sup>14)</sup> arvates pole konsekventsis mingisugust vahet Vana Testamendi

<sup>9)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Kingdom of God", J. Orr, lk. 844; C. A. Briggs, Messiah in the Gospels, lk. 173 j.

<sup>10)</sup> Gen. 1, 26—30.

<sup>11)</sup> Ps. 47, 8; 93; 99; Ex. 15, 18.

<sup>12)</sup> Ps. 103, 19; 104, 5; 119, 89; Jes. 37, 16.

<sup>13)</sup> Ps. 76, 10; 139, 7—13; 1. Kor. 15, 28.

<sup>14)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, lk. 884.

ja Uue Testamendi jumalariigi mõiste vahel, sest on olemas ainult universaalne jumalariik või Jumala valitsemine, mis haarab kõiki objekte, isikuid ja juhtumeid, individuaalseid ja sotsiaalseid ühiskonna aluseid, samuti looduse ja ajaloo seadusi ilma erandita, — see Jumala valitsemine on järgneva vaimse ja kõlbla jumalariigi alus.

Teised väidavad aga, et ei ole tarvis jumalariigi mõiste käsitlemisel minna tagasi Vana Testamendi juurde, vaid lähtuda Jeesuse enese kuulutusest <sup>15)</sup>. See on usundilis-ajaloolise kooli vaade, kus üteldakse, et Jeesus targa õpetajana lähtub nende usust ja tarvidusist, keda ta tahab aidata. Jeesuse mõtted jumalariigi kohta on selgemad kui juuda kaasaegsete ja rabiini kirjanduse omad, sellepärast tuleb väljuda pea-allikast endast.

Vahendava seisukoha esindajad väidavad <sup>16)</sup>, et jumalariik ei ole Jeesusele nii väike suurus, et ta seda ei defineeri, vaid et jumalariik on Jumala ainusündinud Poja läkitamine maailma, tema töö ja elu, seega ülim väärtus. Nad vastavad usundilis-ajaloolise kooli esindajaile, kes peavad Messia ootust Vana Testamendi tühiseks unenäoks ja tähtsusetuks modernses mõtlemises, et „niikaua kui on veel häid mehi ja naisi, kes on soolaks ja valguseks, kes paluvad „sinu riik tulgu“, niikaua kui on neid, kes nõuavad esiteks jumalariiki ja tema õigust, tuleb otsida Jeesuse õpetuse aluseid Vana Testamendi prohvetite vaimumaaailmast“.

Kolmest esitatud vaatest on kõige ebamäärasem esimene, kus jääb vastamata küsimus: miks ei ole siis maailm tõeline jumalariik ja kust tuleb otsida järgneva jumalariigi aluseid? Valitsemise käsku kõige loodu üle võib teatud mõttes nimetada universaalseks, kuid sellest ei tohi veel järeldada, nagu oleksid universalism ja personalism Vana Testamendi põhivaated, sest peaaegu kõikjal Vanas Testamendis esineb persona asemel rahvus partikulaarses ja eksklusiivses mõttes.

Religioos-ajaloolise kooli vaade, mis oma nõudeis on selge ja täpne, lõikab jumalariigi küsimuses kristluselt ära kõik Vana Testamendi prohvetite ennustused ja töötab pakkuda puhtkrist-

---

<sup>15)</sup> J. H a s t i n g s, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", Gilbert, lk. 932.

<sup>16)</sup> G. B. S t e v e n s, The Theology of the New Testament, 1928, lk. 39 j.; A. C. H e a d l a m, The Life and Teaching of Jesus, 1923, lk. 251; A. R o b e r t s o n, Regnum Dei, 1901, lk. 9 jj.

lust. Hädaoht peitub siin aga selles, et kristlus muutub teatud väljalõikeks ajaloost ja selle ajajärgu relatiivsuse või absoluutsuse tunnustamine oleneb selle kooli esindajaist.

Kristluse absoluutsuse mõttes ja piiblitse ainekute raames tuleb jaatada vahendavat seisukohta ja väita, et jumalariigi probleemi juured peituvad Vanas Testamendis ja juuda apokalüptilises kirjanduses, eeldades, et Jeesus materiaalselt lõikab palju ära sellest, mis peitub juuda lootuses, kuid formaalselt sellest ometigi lähtub<sup>17)</sup>.

### a) Moosesest kuni eksiilini.

Mooses ütleb iisraeli rahvale Jahve nimel, kes neid on vabastanud Egiptusest: „kui teie õieti võtate mu sõna kuulda ja mu seadust pidada, siis peate teie mu oma olema kõige rahva seast, sest kõik maailm on minu päralt ja teie peate mulle preestrite kuningriigiks ja pühaks rahvaks olema“<sup>18)</sup>. Küll peavad kriitikud neid ütlist nii stiililt kui ajalt deuteronomistlikeks, sisuliselt aga on väljendatud idee palju vanem. Ka Piileamil leiame väljendise: „See rahvas peab isepäinis elama ja teda ei pea mitte paganate sekka arvatama“<sup>19)</sup>. Iisrael oli igal tingimusel oma religioossete juhtide poolt eristatud teisist rahvustest, Iisraeli üle ei valitsenud ainult inimlik kuningas, vaid korduv on väljendis „Jehoova on kuningas ikka ja igavesti“<sup>20)</sup>.

Samal põhjusel ütleb kohtumõistja Gideon end lahti troonist: „Mina ei taha mitte teie üle valitseda ega mu poeg ei pea ka teie üle valitsema; Jehoova peab teie üle valitsema“<sup>21)</sup>. Kui rahvas nõuab kuningat, siis pole see Saamuel, vaid Jahve, kes ütleb: „Nad ei ole mitte sind põlanud, vaid mind on nad põlanud, et ma ei pea nende üle kuningas olema“<sup>22)</sup>. Ka siis, kui Ammoni kuningas Nahas Iisraeli vastu sõtta tuli ja rahvas kuningat nõudis, manitses neid Saamuel ja ütles: „Jehoova, teie Jumal, oli teie kuningas“<sup>23)</sup>.

<sup>17)</sup> G. Smith, *Guesses and the Riddle of Existence*, 1909, lk. 117 jj.

<sup>18)</sup> Ex. 19, 5. 6.

<sup>19)</sup> Num. 23, 9.

<sup>20)</sup> Ex. 15, 18; Ps. 93, 1; 146, 10.

<sup>21)</sup> Koht. 8, 23.

<sup>22)</sup> 1. Saam. 8, 7.

<sup>23)</sup> 1. Saam. 12, 12.

Kuninga vastu esiletõstetud protestikohad räägivad küllalt selgesti sellest, et Iisrael kui rahvas on Jumala rahvas, kelle üle valitseb Jahve. On tähtis küsida: kus peitub selle ideaali algus? Täpselt ei luba meil seda fikseerida ajaloolised allikad, küll võime aga ütelda, et oma idus tuli jumalarahva teadvus kaasaegselt nähtavale iisraeli erilise rahvus- ja religiooniteadvusega. Enam-vähem võime aga küsida algete järele, kus ja kuidas see ideaal omandas kindlama formulatsiooni, ja ära tähendada neid astmeid, mis viisid tuleviku-jumalariigi ootustele.

Iisrael esineb meile vanemal ajaloolisil andmeil suguharude rahvana. Tal puudus kindel organisatsioon, kuid oli siiski võimas hädajuhtumel ühinema enam-vähem täielikult. Selliseil ühine-miskorral oli ainsaks ühendajaks lüliks suguharude vahel Jahve. Rahvuse ühendustunde vastu eksijate kohta on raskeid ütlusi: „Needke ära Meeros, — ütles Jahve ingel, — needke hoopis ära need, kes seal elavad; sest nad ei tulnud, kui Jahve oli abiks“<sup>24)</sup>. Nimetati ju tol korral Iisraeli sõdu „Jahve sõdadeks“<sup>25)</sup>.

Iisraeli rahvas vaatas oma rahvusliku elu algusest endale kui Jumalale alluvale rahvale, sest Jahve oli kuningas Iisraeli üle. See on ühenduses primitiivse semiidi usuga, kus suguharu jumal oli kuningas teatud maa-ala üle, nagu moabiitidel, ammoniitidel ja vilistitel. Tolgi korral erines Jahve austus paganajumalate austamisest.

Käsu ja õiguse Jumalana oli Jahve rohkem kui paganrahvaste jumalad. Ta oli end küll ilmutanud üksnes Iisraelile, kuid pidi kord oma valitsuse laotama üle kõigi rahvaste.

Rahvuslik süvenemine algas aga alles kuningate ajajärgus, millist traditsioonis esitatakse kahe vasturääkiva, kuid tõeliselt täiendava aspektina.

1) Ühelt poolt rahva religioosne konservatism ja samuti õpetajate religioosne idealism seisavad poliitilise jõu tsentralisatsiooni vastu. Niihästi Deuteronomiumis peituvad hoiatused kuninga valimise kohta kui Saamueli väljendused kuninga vastu leia-vad oma tõestuse juba esimeste kuningate valitsusajal. On rida vihjeid, et kuningate aeg algas enne, kui rahvas selleks poliitili-

<sup>24)</sup> Koht. 5, 23.

<sup>25)</sup> Num. 21, 14; Joos. 10, 14.

selt küps oli. Kuningriigi kestus on põhjendatav ainult kuningate isiksustega.

Saalomoni-aegne riigi reorganiseerimine teostati maksustamisprintsiiibil, kuid tsentralisatsioon oli nõrk, mida põhjendatakse küll Saalomoni isikliku patuga ja mitte kuningriigi kui niisugusega. Saamueli mõju aga püsis ka peale tema surma ja ta vaade kuningriigile säilis, sest ta nägi selles rahvusliku religioosse ideaali salgamist.

2) Teise aspektina mainime, et puht-utilitaristlikul printsiiibil oli tsentraaljõud positiivne nähtus. Vaadati tagasi kuningate ajajärku kõigi tema vigadega ja võrreldi seda siis maksva anarhiaga. „Neil päevil ei olnud kuningat Iisraelis; igamees tegi, mis tema meelest õige oli“<sup>26</sup>). Kuid see oli ainult väikese osa n. n. utilitaristide töökspidamine. Teistele olid kuningas Taaveti isik, valitsemine, kangelasteod jäädvustanud kõrge ideaali idu, mis sügavalt ja kestvalt juurdus rahva tundes. Unustati kohe ta nõrkused ja pahed, võrreldult hüvedega. Oli ju Taaveti valitsuse all Eebrea riik suur ja võidukas, sõjad viidi võidukalt lõpule, kuningas valitses Jahve armust, nagu seda laulis Taavet ise; seemine hea käekäik oli kindlustatud sissetungide vastu ja riik ei seganud isiklikku elu. Seal respektieriti valjut valitsejat. Taavet sai kuulsa mineviku sümboliks, rahva lootuste ülimald kehastiseks parimasse tulevikku.

Võib veel mainida, et Ühend-Iisraeli ajajärgul sai elavaks rahva südametunnistus, millest järgnes terav kontrast ideaalse ja aktuaalse olukorra vahel. See omakorda andis jõudu kindla lootuse kasvamiseks tulevasse aega. Kontrast muutus teravamaks kasvava sotsiaalse olukorra halvenemisega ja religiooni eristumisega kõlblast, millistele pahedele juhtisid tähelepanu niihästi prohvetid Aamos kui Hosea ja ka Jesaja. Ka võideldi selle vastu, et Jahve austamine toodi lokaalkultuste tasemele. Prohvetid ühendasid kõiki neid pahesid tõusva Assüüria-hädaohuga, mida nad tõlgendasid kui nuhtlust, mis pidi puhastama Iisraeli elu ja tingima kuningriigi taassünni.

Ühend-Iisraeli viimase kuninga Saalomoni surmast kuni Usia resp. Jeroobeam II kaasaegseteni kuulub nimetus Iisrael ainult Põhjariigile, kuna Lõunariiki nimetatakse Juuda riigiks. Põhjariigis oli elu rahutum kui Lõunariigis, sest esimeses valitsesid

<sup>26</sup>) Koht. 17, 6; 18, 1; 21, 25.

mitmed suguharud, kuna viimases püsis kauemini üks suguharu, mis oli kantud Taaveti ootustest. Põhjariigi ajaloos näeme suuri usu kõikumisi, suuri prohvetlikke isikuid, mis on jätnud kustumata jäljed Iisraeli ajalukku. Usia surma ja Jesaja esiletõusuga näeme Iisraelis suurt poliitilist lagunemist, kuna vennasriik Juuda veel jõuline oli edasi püsima teatud aja. Assüüria valitsejad Salmanassar V ja Sargon vallutavad a. 722 Samaaria, mis oli tol korral Iisraeli pealinnaks. Umbes selles ajajärgus leiame esimese kindlama eshatoloogiamõtte, mis ühelt poolt kindlustab isikliku Messia-kuninga ootuse, kuid teiselt poolt ka jumalariigi lootuse alge puhastatud ning uuendatud Iisraelina. Siis võib õigusega järeldada, et ka veel teoprophetid rohkem tegelesid oleviku kui tulevikuga. Eliase juures näeme, et kui ta käsu saab Jahvelt võida Hazael kuningaks Süüria ja Jehu Iisraeli üle ning Eliisa prohvetiks enese asemele, et seal räägitakse seitsmest tuhandest, kes pole oma põlvi nõtkutanud Baali ees ega viimasele suud andnud, — see on juba usklik minoriteet, kes moodustab taassündiva rahva tuuma <sup>27)</sup>. Nii Eliase kui ka Eliisa pea-ülesanne on kaitsta Jahve eksklusivset valitsemist üle Iisraeli, kusjuures nad tunnustavad, et Iisrael on aktuaalselt palju madalamal kui tõeline ideaal.

Aamose ja Hoseaga algab uus prohvetlik ajajärk, tavaliselt nimetatud kirjaprohvetlus. Käesoleva käsitluse seisukohalt on aga nende tähtsus veel suurem, sest nendega avaneb laiem ülevaade jõudude kohta, mis peavad kujundama tuleviku-maailma, mille ligiolu meie juba näha tohime <sup>28)</sup>. Aamose kaasaegseil oli kujutus „Jahve päevast“ (jom Jahve), nad ootasid Jahve otsustavat vaheleastumist oma väljavalitud rahva saatusele, mis pidi pehmendama järjest suurenevat rahutust ning aitama Iisraeli ära võita oma vaenlasi. Neid lootusi sellisel kujul ei jaga Aamos oma rahvaga, küll aga ütleb ta, et Jahve päev tuleb tõesti, kuid häda neile, kes seda soovivad, sest ta ei ole mitte valgus, vaid pimedus <sup>29)</sup>. Jahve on eriliselt hoolitsenud oma rahva eest, kuid esimene tulemus on raske kättemaks rahva pattude pärast. „Teid olen ma kõigist maa suguvõsadest ükspäinis tundnud; seepärast tahan ma teie kätte näha kõikide teie ülekohtu viiside pärast“ <sup>30)</sup>.

---

<sup>27)</sup> 1. Kun. 19, 14—18.

<sup>28)</sup> W a c e, Dictionary of the Christian Biography, Amos § 1.

<sup>29)</sup> Aam. 5, 18. 20.

<sup>30)</sup> Aam. 3, 2.



Seda kohta nimetab W. Robertson Smith<sup>31)</sup> Aamose prohvetluse võtmeks. Ja kui Hosead õigusega nimetatakse armastusprohvetiks, siis jätab tema küll alles Jahve armastuse ta rahva vastu, mis aga ei takista hirmsat rahva hävingut kõige ligemas tulevikus. Ühine on aga mõlemaile prohveteile, et nad ei tarvita kuninga nimetust Jahve kohta, küll aga ühendavad nad rahva regeneratsiooni Taaveti soo taassünniga<sup>32)</sup>. Siin on selge vahe ideaalse ja aktuaalse olukorra vahel, ja et viimane on kujutatud väga raskeis, tõsisel värvil, siis on ideaal asetatud tulevikku.

Esitatud mõttekäik esineb küpsena Jesajal, sest ta kuulutab seda halastamatut olevikku, mis peab järgnema aastale, mil Usia suri, s. o. Ahase valitsuse ajal. Siin tuleb eriti esile mõte, et tõuseb kuningas, kelle jumalikul valitsemisel Iisrael veel kord on reaalsuseks rahvaste elus. Immanueli<sup>33)</sup> peatse ilmumisega on seoses Iisraeli kuningriigiks tõusmine. Jesaja rõhutab esimesena tuleva kuninga isikut, kelle tegevusfunktsioonid on asetatud tema nimedesse — Imelik, Nõuandja, vägev Jumal, igavene Isa ja Rahuvürst<sup>34)</sup> — ja kelle valitsemise kohta on antud otse paradiislik kujutelu<sup>35)</sup>. Olgu aga veel tähendatud, et vahepeal kogus Jesaja enda ümber rea õpilasi, kes näiliselt pidid moodustama järeletuleva iisraeli rahva tuuma, pääsena nuhtlusist ja olema Jahve uue, parema rahva alguseks.

Nii püüavad eksiilieelsed prohvetid Jahvet vabastada Kaananis külgepoogitud lokaaljumalate piiritlusist ja väita, et Jahve tahab kätte maksta ka Iisraelile tema ülekohtu viiside pärast<sup>36)</sup>. Prohvet Miika<sup>37)</sup> kuulutab ette päeva, mil kõik rahvad tulevad Jumala pühale mäele. Jesaja<sup>38)</sup> näeb iisraeli rahvast juba ühes Assüüria ja Egiptuse rahvastega õige Jumala teenimises. Need on muidugi ainult üksikud vihjed, mis harva esinevad, kuna esikohal püsib vaade, et Iisrael on varustatud erilise eesõigusega. Iisrael Jumala rahvana omab tsentraalset kohta maailmas ja on

<sup>31)</sup> W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, lk. 108.

<sup>32)</sup> Julius Boehmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, 1902, lk. 92 j.

<sup>33)</sup> Jes. 7, 14.

<sup>34)</sup> Jes. 9, 5.

<sup>35)</sup> Jes. 11, 1—9.

<sup>36)</sup> Aam. 3, 2.

<sup>37)</sup> Miika 4, 1. 2; vrd. Jes. 2, 2. 3.

<sup>38)</sup> Jes. 19, 24.

määratud pärima tulevikku. Jumala võidukäik tähendab tema rahva võidukäiku. Universaalse kuningriigi asukohaks on Jeruusalemm, tema õnnistustest võtavad teised rahvad osa iisraeli vahendamisel. Vaade, et jumalariik kuulub äravalitud rahvale, esineb üsna tugevana veel suurtel prohvetitel.

Enne kui edasi minna eksiili-ajajärgule ja tolleaegsele prohvetlusele, olgu lubatud lühike terminoloogiline analüüs. Uues Testamendis sageli esinevale mõistete kompleksile *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* resp. *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* vastab Vanas Testamendis מְלִכּוּת יְהוָה resp. שְׁמִיָּם heebrea keeles ja aramea keeles on מְלִכּוּתָא וְשְׁמִיָּא, מְלִכּוּתָא שְׁמִיָּא definitiiv-vormis ainult sellepärast, et juuda arameas puudub vastav sõna indefinitiiv-vormis. שְׁמִיָּם (pl. maj. ehk pl. idom.) on sünonüüm-väljend Jumalale ja nii on מְלִכּוּת sihitud Jumalale ning tähendab seega Jumala valitsemist <sup>39)</sup>.

Konkordantsi allikail <sup>40)</sup> esineb mõiste järgmisis vormes järgmisel arvul: מְלִכּוּתָא — 18 korda; מְלִכּוּ — 47 korda (ainult Taanielil); מְלִכּוּת — 49 korda; מְלִכּוּתָא — 110 korda ja מְלִכּוּתָא — 8 korda.

Selle mõiste esinemisel on Jumala valitsemine ehk valitsus vastu seatud maise võimu kuningriikidele. Peegeldub vastu lootus, et kord valitseb Jumal üle maailma, siis, kui kõik ebajumalad on hävitatud, — nii esineb see prohvetluses ja Taaveti lauludes. Targumis <sup>41)</sup> leiame väljendisi, tõlkeid — Jumal on Kuningas, tema riik ilmub. Juudalaste vaate üheks aluseks on see, et Jumala valitsemine on igavene ja selle alus on Aabrami ja Jahve vahekorras. Jumala valitsemise täiuseks peab Iisrael esmalt vabana võõra ikke alt ja teiseks peavad paganad alistuma Jumalale. Oleviku ja tuleviku valitsemise küsimus selles perioodis kuuluvad veel ühte, sest Jahve on see, kes valitseb selle ja ka tulevase maailma üle. Vagadele on aga kõikide aegade jaoks Jumala valitsemine valmistatud (*ἡτοιμασμένη*), samuti nagu igavene tuli jumalakartmatuile <sup>42)</sup>.

<sup>39)</sup> G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 75.

<sup>40)</sup> R. Young, Analytical Concordance of the Bible, lk. 573.

<sup>41)</sup> R. H. Charles, The Jewish Encyclopedia — "Kingdom", lk. 502 j.

<sup>42)</sup> G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 104.

Üksikasjalisema analüüsi Vana Testamendi väljendi kohta מַלְכּוּת יְהוָה teeb G. Gloege<sup>43)</sup>, kus ta selles osas eriti polemiseerib vabahärra von G. Gall'iga<sup>44)</sup>. Gloege tunnustab neist konkordantsis antud paljudest kohtadest ainult seitset ja tahab kõiki tagasi viia pärasteksiili-aega. Tema aluseks on O. Eissfeldt'i artikkel „Jahve kui kuningas“<sup>45)</sup>. Samale tulemusele jõuab ka vabahärra v. Gall, kes uue jõulisusega käsitleb jumalariigi ootuse mõistet judaismis parsismi laenuna. Selle vastu on aga Charles, kes põhjalikult on analüüsinud eshatoloogia mõistet, mille on hiljemini omaks võtnud ka Prokšch<sup>46)</sup>, kes loobuvad paniraani tõlgendusest ja tuletavad eshatoloogia iisraeli rahva enda saatusest, väidavad ühiselt, et pärasteksiili-aegsele malkuť ja hve mõistele vastab eeleksiili-ajal tarvitatud melek, mis eriti sageli esineb psalmides. Aga et tol ajal ei esine veel melek ühenduses ja hve'ga, siis tuleb tunnustada väidet, et melek ja hve mõiste formaalsus on päritud Deuterojesajalt<sup>47)</sup>. Kui nüüd v. Gall'i ja teiste järgi on Deuterojesaja „teadlikult ja puhtalt“ Jumal-kuninga mõiste laenatud parsismist, kus mõiste chšathra on tõlgitud „riigiga“, kuna viimane aga kuulub Ahura-Mazdat teenivate vaimude hulka, siis ei saa seda tunnustada judaismi raames, mis on polüteismi tasemelt tõusnud monoteismini. Kuid teiselt poolt ei saa ka tunnustada, et Deuterojesaja on selle mõiste ise leiutanud, vaid selle juured peavad peituma rahva traditsioonis, mis siis on edasi kantud prohvetlikku aega. Traditsioon kannab meid lokaaljumaluste tasemeni, sest räägitakse Jahvest kui Siioni kuningast. Jesaja<sup>48)</sup> ja Miika<sup>49)</sup> tõestavad meile, et melek'i ja ja hve mõiste on ühendatud juba VIII sajandil. Kui keeleliselt võib veel substantiivilt tagasi minna verbile malať, siis saame veel kaugema mineviku ja nimelt Deut. 33, 5 ning Ex. 15, 18. Esimene koht on pentateuchi lõpp-peatükk, mis on pärit kohtumõistjate ajajärgust, kus räägi-

<sup>43)</sup> G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T., 1929, lk. 5.

<sup>44)</sup> v. Gall, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926.

<sup>45)</sup> ZAW 1928, lk. 81.

<sup>46)</sup> Die Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>2</sup>, 1930, köide III, art. Eschatologie, lk. 329 j.

<sup>47)</sup> Jes. 41, 21; selle kohta v. Gall, ptk. 6: „Entstehen der jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung im persischen Zeitalter“, lk. 175—213.

<sup>48)</sup> Jes. 32, 1; 33, 17.

<sup>49)</sup> Miika 2, 13; 4, 7.

takse Moosese õnnistamisest ja tähendatakse, et Siinai konstitutsioonis oli Jahve kuningaks Ješuruni üle (*w a j e h i m e l e k*). Vanem koht on aga Mirjami kiidulaulus, Ex. 15, 18, kus pääsu läbi Punase mere ja egiptlaste katastroofi vaadeldakse kuningliku Jahve teona. Eelkuninglikust ajajärgust on ka Piileami ja Paa-laki kõnelus, kus tähendatakse, et Jahve, tema Jumal, on temaga ja hõiskamine kuninga poole on ta sees. Siin esinevad kõrvuti *h a m m e l e k* ja *j a h v e e l o h i m*.

Nimetatud kohtade eksegeetiline analüüs viib järeldusele, et Jumal-kuninga mõte ulatub Moosese aega, kellelt me aga *m e l e k - t i i t l i* tarvitamist ei leia <sup>50)</sup>. G l o e g e toonitab, et Jahve ei ole mitte inimese pärast, vaid inimene Jahve pärast, millega näitab Moosese dekalooogi teotsentrismi <sup>51)</sup> ja järeldab juba Moosesel monoteismi, mida on õigem nimetada monolatrismiks. Ta laiendab oma väidet indiviidilt rahvaühikule ja järeldab, et Jahve ei ole mitte Iisraeli pärast, vaid Iisrael Jahve pärast. Uue momendina toob ta juurde jumalamõiste dunaamilisuse, vastandina endisele staatilisusele, — „Jahve olu seisab tema teotsemises“ <sup>52)</sup>.

Kui edasi küsida jumalariigi mõiste pretsiseerimise kohta, mida omakorda järeldasime *m e l e k - m õ i s t e s t*, siis põrkavad ka siin v. G a l l ja G l o e g e vastamisi, sest esimene väidab, et iisrael õppis alles Kaananis kuningriigi mõistet tundma, kuna teine arvab, et seosesolek Egiptuse ja suurte Ida-Aasia riikidega tõi esile kuningamõiste teadvuse. Uue Testamendi *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* mõistet arendab Vanas Testamendis kindlakujulisemalt Deuterotesaja. Ta jutlustab jumalariiki ja ses mõttes on teda õigusega nimetatud Vana Seaduse evangelistiks. Piiritlusena tuleb mainida, et Jahve esineb tal ainult Iisraeli kuningana. Paganad ei saa Jahve nimega ühenduses veel õndsust, Jahve on Iisraeli õndsuse lõpetaja tulevikus <sup>53)</sup>.

## b) Eksiilist kuni makkabeismini.

Vennasriigi Iisraeli langemine Assüüria ülemvalitsuse alla sündis karistuseks rahva pattude pärast, mis oli ühtlasi hoiatuseks edasipüsivale Juuda riigile. Suuremaks sündmuseks ses ajas tuleb nimetada Josia kultusreformi, millega on seotud Deuteronomiumi

<sup>50)</sup> G. G l o e g e, lk. 13 jj.

<sup>51)</sup> Vrd. V o l z, Mose, lk. 66. 68. 69. 74. 79.

<sup>52)</sup> G. G l o e g e, lk. 16.

<sup>53)</sup> J. B o e h m e r, lk. 117 j.

leiutamine, kus Moosese käsuseadus saab uue interpretatsiooni prohvetite läbi. „Otsige Jahvet, kõik hädalised maa peal, — ehk teie võite siis varju leida Jahve viha päeval.“ „Siis tahan ma rahvale jälle anda puhtad huuled, et nad kõik Jahve nime peavad appi hüüdma ja teda teenima ühe ikke all.“ „Ja ma tahan sinu sekka üle jätta ühe viletsa ja halva rahva ja need peavad Jahve nime juurde kippuma“<sup>54)</sup>. Omapärane ja tähtis esitatud kohtades on, et uuest riigist osasaamise tingimusena rõhutatakse seestmist alandlikku meelt<sup>55)</sup>. Samas ajaperioodis, kuid kindlasti pärast Karkemiši lahingut, mil kindel on juba Juuda langus, trööstib Haabakuk usukindluses vagasid, üteldes: „kes õige on oma usus, see peab elama“<sup>55a)</sup>. Samuti tuleb mõista ka Jer. 31, 31, kus ta räägib päevadest, mis tulevad, mil Jahve teeb uue lepingu iisraeli rahvaga, kus ta oma seadused kirjutab nende südameisse, kus ta on iisraeli Jumalaks ja iisrael tema rahvaks. Ei pea nad siis enam üksteist, ei keegi oma venda õpetama ja ütlema: tundke Jahvet, vaid nad kõik peavad mind tundma, niihästi nende pisukesed, kui nende suured, ütleb Jahve; sest ma tahan nende ülekohtu andeks anda ja ei taha mitte enam nende patu peale mõelda<sup>56)</sup>. See Jeremia kujutelu tervikuna on küps vili prohvetlikust pildist täieliku kuningriigi kohta, kus Jumal on Kuningas. Ühes kohas Jeremia meenutab Hosea prohvetlust taavetlikul joonel — Taavet on kuningas —, kuid tervikuna vaadatult on see otsene Jumala valitsemine inimeste südames.

Kohati toob Jeremia mõtteid esile veel prohvet Hesekiel<sup>57)</sup>, kui ta räägib kivise südame ärasaatmisest ja lihase andmisest. Üldiselt võib aga tähendada, et Jeremia universalismi mõte asendatakse Hesekielil partikularismiga. Oma prohvetluse esimeses osas ta näitab, et olemasolev kuningriik ja preestlus ei ole identsed töötatutega<sup>58)</sup>. Väikesest idust Iisraeli kõrgel mäel tekib seedripuu kasvamine, mille okste varju all kõik linnud igasugusest lendavast soost võivad elada; see tuletab meelde evangeeliumi tähendamis-

<sup>54)</sup> Sef. 2, 3; 3, 9. 12. Vrd. Charles, Eschatology, lk. 98.

<sup>55)</sup> A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, 1895, lk. 504.

<sup>55a)</sup> Haab. 2, 4; vrd. Room. 1, 17.

<sup>56)</sup> Jer. 31, 34; vt. Briggs, Messianic Prophecy, lk. 255 j.

<sup>57)</sup> Hes. 11, 16—20.

<sup>58)</sup> Hes. 21, 26. 27.

sõna sinepi-ivakesest <sup>59)</sup>). Teises osas leiame tähendamissõna heast karjast <sup>60)</sup> ja ta prohvetluse surnute luist <sup>61)</sup>), mis tähendab Iisraeli ja Juuda taastõusu ühtlasel taavetlikul joonel.

Jeremia universalismimõtte arengut kannab edasi Deuterojesaja, kuigi piiratuna Hesekieli partikularismist. Elav usk Jahvesse toob esile uue Iisraeli, kes pärib Serubaabeli templi. Ebed-Jahve ei ole üksi ideaalse karakteri kehastis juudalastele, vaid ka valguseks paganaille<sup>62)</sup>). Tritojesaja järgi kulmineerub kõik uues Palestiinas — sest vaata, ma loon uue taeva ja maa ja endiste peale ei pea enam mõeldama ega neid enam meenutatama <sup>63)</sup>). Siin peitub idus esimest korda puhas eshatoloogiline kujutus kuningriigist, selles mõttes, et maise eksisteerimise tingimused muutuvad transsendentseiks ja hoitakse alal tuleva maailma jaoks. Prohvetite eshatoloogiat on enamuses kiindunud rahvuse elule ja selles ilmneb ta uuesti aegade lõpus. Aga just mainitud mõttekäik rahvus-eschatoloogiast — prohvetluse peateema — seostab seda individuaal-eschatoloogiaga, mis varemalt ei esinenud akkrediteerivas Jumala rahva religioonis. Jälgi on aga isegi populaarses tunnetamises, kombeis ja juhuslikult ka prohvetite eneste kõnelusis personaalsest edasieksisteerimisest peale surma. Prohvetitel esinevad õieti kaks kohta, mis räägivad surnute ülestõusmisest; vanem neist on Jes. 26, 19 — sinu surnud ärkavad ellu ja tõusevad ihuga —, oma sisult aga juba kindlam, kuid ka hilisem on Taan. 12, 2 — ja paljud neist, kes mulla põrmus magavad, ärkavad siis üles, ühed igaveseks eluks ja teised suureks teotuseks, igaveseks häbiks. Kolmas koht, Hes. 37, 1—14, räägib korporatiivsest rahvuse taassünnist, mitte niipalju surnute ülestõusmisest. Seega on kindlakujuisem kujutelu surnute ülestõusmisest pärit alles hilisest parasteksiiliaajajärgust.

Juhtinud tähelepanu eksiiliaegsele prohvetlusele, võime tähendada, et jumalariik on nende vaates oma originaalilt juudalik, tugevalt seotud nende natsionalismi ja ritualismiga. Hiljemini peab juba Sakaria kinni religioossetest vaatest, mille järele tulev maailm realiseeritakse Jeruusalemmas<sup>64)</sup>); Hagai oma-

<sup>59)</sup> Hes. 17, 22. 23; vrd. Matt. 13, 32.

<sup>60)</sup> Hes. 34, 12 j.

<sup>61)</sup> Hes. 37, 1—14.

<sup>62)</sup> Jes. 49, 14—23; 51, 1—8; vrd. Jes. 56, 6. 7; 60, 1 jj.

<sup>63)</sup> Jes. 65, 17.

<sup>64)</sup> Sak. 8, 22; 14, 16.

korda näeb kõikide aarete väljavalamist Jahve kojale<sup>65</sup>), ning rasket karistust ja Jahve päeva kuulutab Joel kõigile, kes on ära taganenud. Jahve päev tuleb siis, kui ta oma vaimu välja valab kõige liha üle, ja igaüks, kes Jahve nime appi hüüab, peab pääsema<sup>66</sup>). Ka on jumalariigist osasaamine piiriteldud südame meelsusega, prohvetlikud lootused seotakse ligidase tulevikuga. Hagai ja Sakaria räägivad oleviku Messiast Serubaabeli isikus, kuna Malakia näeb Eeliase ilmumises uue riigi rajamist<sup>67</sup>).

Eksiili-aeg toob muutuse ka natsionaalsesse põhitooni, aga kasvatab ühtlasi usku rahvusliku Jumala ülivõimu. Jahve ei kaitsenud alati oma rahvast, kuid konfliktis paganajumalatega jääb ta võitjaks. Eriti Jeremia rõhutab Jumala õiguse põhijoont, mis hävitab iga sõnakuulmatuse. Selles valguses pole eksiil lubatud töotuste eemalejäämine, vaid kui tarvilik puhastus, mille läbi rahvas võimsaks osutub aulisemalt vastu võtma töötatud kuningriiki. Paabelis viibides tõuseb ühelt poolt esile ebajumala teenimine, teiselt poolt aga oma religiooni üleoleku tunne. Jahve on rohkem kui traditsioon, rohkem kui ülendatud paganajumalad, ta on väeline maailmade kuningas. Eksiilist peale omandab jumalariigi idee kindlama iseloomu. Iisrael, olles senini kiilutud väikeste naaber-rahvaste vahele, on nüüd asetatud vaimselt vastu seisma vägevale maailmariigile<sup>68</sup>). Paganlus ei paistnud enam fragmentaar-sena, vaid Jumala vastu sihitud jõuna. Jumalariik omandab uue, kõrgema loomu, kuigi see pole veel täpselt formuleeritud. Ajaloolised tingimused toovad seda ikka rohkem esile, kui Paabel aset annab Pärsiale ja see omakorda Makedooniale. Neil ajajärgel seisis maailma valitsemine ühendatud paganluse jõus, kuna Iisrael elas Jumala kaitse all. Kahe kuningriigi kontseptsioon<sup>69</sup>) paistis teineteisele vastuseatuna; rõhutati dualismi, mis pärit Pärsiast. Küll pole Saatana idee Vanas Testamendis fundamentaalne<sup>70</sup>), aga ei ole ka lihtsalt Pärsia laen, vaid שָׂטָן on juudalaste oma mõiste, ja selle valgusel omandab iisraeli ja paganluse antagonism suurema tähtsuse dualismis — Jumal ja ta vaenlane!

<sup>65</sup>) Hag. 2, 6—9.

<sup>66</sup>) Joel 3, 1. 5.

<sup>67</sup>) Mal. 3, 23.

<sup>68</sup>) S. William, History of the World, III köide: History of Israel.

<sup>69</sup>) Mosley, The two Kingdoms, 1931. Sissejuhatus.

<sup>70</sup>) A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, lk. 338—340.

Jumala valitsusel on Vanas Testamendis kaks aspekti. 1) Jumal on juba ülim, ta on loonud taeva ja maa, valitseb kõige üle. Ta on isand paganate üle, kes temast midagi ei tea. Ta on kuningas oma rahva üle, kellele ta on end ilmutanud ja kes teda austavad. 2) Jumala valitsuse vastu seisab veel vaenlane; kõik ei ole alistunud Jumalale, kuigi kord see päev tuleb. Isegi Iisrael pole täiesti truu, kuid temas on Qahal, täieline Jumala rahva ülejääk. Viimane vaade neist kahest on iseloomustavam. Ka on prohvetite eesmärgiks viia Jumala kuninglikkust relatiivsusest absoluutsusele, aulisele tulevasele eoonile, kus toimub lõplik Jumala valitsemise realiseerimine. Olev ilm peab aset andma tulevasele, ja see suur muutumine algab Jahve päevaga (יום יהוה). Selgesti räägib sellest Aamos<sup>71</sup>), aga selle päeva sisu kujutus on vanem, s. o. päev, kus Jumal ülendab ja mõistab kohut oma rahva üle. Jumal sünnitab uuesti oma rahva, enne kui viib ta vastu töötatud rahule ja õigusele. Eeleksiili-aja prohvetid rõhutasid selle päeva valjust, sest Iisrael läheb vastu raskele karistusele — kohtupäevale. Jahve päev on ühelt poolt hukatuse kulminatsioon, teiselt poolt uue perioodi algus, kus kõik asjad restaureeritakse. Pärasteksiili-ajal omandab see erineva kuju; et Iisrael on kandnud karistuse, võib ta lootusrikkalt vaadata tulevikku<sup>72</sup>). Muidugi mõistab Jumal veel kohut, kuid siis langeb tema viha rohkem rahvastele, kes teda ei tunne. Jahve päev on ühendusse seatud sõdade ja mässudega, kus terve paganlus astub Iisraeli vastu, aga Jumal vabastab oma äravalitud rahva, vaenlased hävivad, Jumal rajab Siionis oma igavese riigi<sup>73</sup>). Selle riigi olust prohvetid palju ei räägi, vaid tähendavad, et siis valitseb Jumal ja tema tahtmine sünnib kõikjal. Ühine aga pea kõikidele prohvetitele on Iisraeli uus maailm, mis tähendab valitsemist teiste rahvaste üle. Taaveti koda tõstetakse ausse ja 10 laialipillatud suguvõsa tulevad tagasi kodumaale. Rikkad ei rõhu enam vaeseid, kogu maailm saab osa Iisraeli õnnest, sest äravalitud rahva läbi toob Jahve kõik enda tunnetamisele. Sõjad lõpevad ja valitseb Jumala tahtmine. Uue maailma õnnistus haarab ka loodust; päike ja kuu paistavad seitsmekordse valgusega, maa annab rikkalikku kasvu, metsloomad kaotavad tigiduse, kõrb kasvatab lilli ja inimestel kaob mure ning kadedus ja nad tulevad Jumala juurde pöördunud südametega.

<sup>71</sup>) Aam. 5, 20.

<sup>72</sup>) Jes. 40, 2.

<sup>73</sup>) Robertson, Regnum Dei, ptk. I.



### c) Makkabeism ja sellele järgnev ajajärk.

Pärsia ja Kreeka ülemvalitsuse ajajärgel kasvab juudalastel Messia-ootus, kuid omandab ühtlasi kitsama vormi. Eksiiliaegne ideaal kaotab üldiselt vaadatuna oma esialgse vaimustuse ning peale templi uuesti ülesehitamist algab usuline langusperiood. See on ka aeg, mil parsismi ja hellenismi mõjud tungivad judaismi. Kanaliseerimis- ja fönikiseerimisperioodel kaitsesid puhast Jahve usku preestrid ja prohvetid, kuid eelmakkabeismi-ajal puuduvad ka prohvetid. Alles hellenismi-ajajärgu lõpul, kui on kirjutatud juba Koheleth ja Jeesus Siiraki raamatud, astub üles prohvet Taaniel, kelle kujuteluks on jumalariigi võit maailma riikide üle. Seda mõtet väljendab ta Nebukadnetsari unenäos, kus kivi kukub suurele kujule, purustab selle ja täidab pärast kogu maad<sup>74)</sup>. Veel selgemini on see väljendatud raamatu visioonide osas, kus on nägemus neljast elajast, iga järgmine koledam kui eelmine; sümboolselt on kujutatud maailmariigid ja nende valitsejad: esimene elajas on lõvi (Paabel), teine — karu (Meedia), kolmas — leopard (Pärsia) ja neljas — hirmus kole elajas (Kreeka) ja alles siis näeb Taaniel „pilvel tulevat kedagi inimese poja sarnast“, kelle päralt on valitsus ja au ja riik igavesest ajast igavesti<sup>75)</sup>.

Taanieli raamatus leidub üle saja korra mõiste מלך ja üle viiekümne korra מלכות, kuid sisuliselt on peaaegu kõigil juhtudel mõeldud maisile kuningatele ja nende valitsemistele. See on selge tunnistus pärasteksiili-aegsest vagadusest, kuidas Jumal oli maailmast rohkem eemaldunud, transtsendentsemaks saanud, kuid seda suurem on Taanieli kujutelu väärtus, Inimese poeg tuleb tavastest kõrgustest transtsendentse kuningana, kellel on võim ja vägi üle rahvaste ja kes ise on igavene ja muutumatu<sup>76)</sup>.

Kuigi Taanieli ajajärgul oli vaga juudalane raskustes, õppis ta just sellest, et kindel truudus päästab. Oli see ju kõikide prohvetite mõte, kuid Taaniel väljendab seda uues jõus ja uues kirjanudusvormis, nimelt apokalüptilises. Selle põhi-ideeks on dualism, et Jumalal üksi pole täit kontrolli selles ajas, niikaua kui tegeleb veel saatanlik vägi. Apokalüptikud siirduvad täiesti tulevikku, mis on olevikust suure kuristikuga eraldatud. Nende arvates ligineb maailma ajaloo esimene järk lõpule ja uus maailm algab äki-

<sup>74)</sup> Taan. 2, 31—35.

<sup>75)</sup> R. S. Driver, Daniel, lk. 34.

<sup>76)</sup> Taan. 7, 13. 14; vrd. J. Boehmer, lk. 213—228.

lise imeaktiga<sup>77</sup>). Selles mõttes tuleb nähtavale vahe apokalüptika ja prohvetluse vahel, sest kui veel viimne rõhutab Jahve päeva mõtte kõrval, et Jumal viib inimesi tõetundmisele ja et inimesed võivad pääseda Jahve karistusest, kui nad ümber pöörduvad, siis apokalüptika valguses on olevik mõttetetu, elu räpane ja kõik maailm on täis viimsepäeva märke. Nad on täiesti rahuldatud sellega, et lõpp on ligi ja ümbermuutumine toimub äkki.

Taanieli raamatust tuleb rõhutada kolme joont. Esiteks tuleb toonitada, et maailma ajaloos valitseb dualism, mis kulmineerub vaenlikus jõus ja tsentreerub individuaalses kuningas<sup>78</sup>), aga see kõrvaldatakse jumaliku jõu läbi ja siis alles tuleb nähtavale täielik ning igavene kuningriik, kus valitseb Inimese Poeg Kõigekõrgema püha rahva üle<sup>79</sup>). Teiseks tuleb rõhutada, et see kuningriik algab kohtupäevaga nende üle, kellede nimed on raamatuis; ühed saavad siis igavese elu, teised igavese häbi<sup>80</sup>). Ülestõusmine, mis algab kohtupäeval, sisaldab endas niihästi häid kui kurje. Kolmandaks on tähtis, et tuleva kuninga kujutelu on täpsem kui teistel prohvetitel. Temal esineb intensiivne natsionalism, mis aga on nõrgestatud rahva pattude pärast<sup>81</sup>), sest nägija on õppinud, enne kui Paulus, et mitte kõik, kes on israeliidid, pole iisraeli seemnest, vaid et Jumala kohtus pääsevad ainult need, kellede nimed on kirjutatud raamatusse. Lõpuks arvab ka Taaniel, et Inimese Poja valitsus haarab kõi ke maailma, sest kõik rahvad, rahvused ja keeled peavad teda teenima.

Kui nüüd küsida, kuidas tuleb Taaniel Inimese Poja mõistele, siis küll nõnda, et Jumal teostab oma plaanid maailmas äravali tud inimeste kaudu ja teeb seda ka uue maailma rajamisel. Jumalariik on Jumala oma, kuid jumalikult esineb seal nimetatud Inimese Poeg kui selle kuulutaja ja rajaja. Jumal oli kantud Vanas Testamendis inimestest liiga kaugele, oli tarvis vahendajaid, ja selleks töötati välja ingliteõpetus<sup>82</sup>), mis elustab Messia-lootust. Messias pole enam maine kuningas, nagu prohvetite õpetuses, vaid üleloomulik isik, vahend Jumala ja inimese vahel. Alles pärastine apo-

<sup>77</sup>) R. H. Charles, Apocrypha and Apocalypse, sissejuhatus.

<sup>78</sup>) Taan. 7, 8; 8, 9. 21.

<sup>79</sup>) R. S. Driver, lk. 108.

<sup>80</sup>) Taan. 12, 1. 2; vrd. Charles, Eschatology, lk. 132, 181.

<sup>81</sup>) Taan. 9, 3—19.

<sup>82</sup>) Charles, Eschatology; vrd. Scott, The Kingdom and Messiah, lk. 15.

kalüptiline kirjandus<sup>83)</sup> toob Messia isiku ja töö uues valguse esile, aga ka seal rõhutatakse esmajooneliselt kuningriigi mõistet, sest Messias ilmub ühenduses selle tulemisega. Eenoki raamatus seatakse Messias uuesti ühendusse maailma lõppsündmustega ja ta esineb isikuna, ent Taanielil veel iisraeli sümbolina. Ka on tähtis, et Eenokil on taevane olend samastatud prohvetite poolt ennustatud Messiaga, kes astub taevast alla ja täidab oma ülesanded lõpppäevil. Kõik toimub arusaadavalt Jumala nimel ning väel, kusjuures Messias on ainult Jumala organiks, kelle läbi teostub Jumala tahe.

Sama Messia joon esineb ka Baruki ja Esra apokalüpsis<sup>84)</sup>. Messias kirjeldatakse üleloomuliku olendina, kes on pre-eksistentne ja tuleb pilvedel kui Jumala esindaja. Ta ülesandeks on vaenlikkude jõudude hävitamine ja Jumala äravalitud rahvale lunastuse toomine. Saavutanud võidu oma vaenlaste üle, rajab ta oma kuningriigi, mis pole aga lõplik jumalariik, vaid ainult uuendatud Iisrael, ja mille kestuseks on 400 aastat. Siis sünnib uus ümbermuutumine ja seitsmepäevase vaikuse järel — tõuseb uus maailm. Maa annab välja oma surnud, Jumal istub oma troonil ja mõistab kohut. Uues maailmas kaob Messia kuju; sellest võime järeldada, et ka apokalüptikuil on Messia isik seoses natsionaalse lootusega. Seega on Messias asetatud ainult vaheriiki ehk n. n. 400-aastasesse rahuriiki, pole aga seoses lõpliku jumalariigiga.

Järgnev rahvusliku iseseisvuse võitluse periood II eelkristlikul sajandil möödub enamuses poliitilise vabanemise tähe all. Leidus küll ka üksikuid, kes mõtlesid kõrgemalt, kellel oli poliitiline vabastamis-ootus alistuv religioossele puhtusele, kellele oli eesmärk vaimne — vaba ja takistamatu Jumala teenimine.

See oli lootus, mis kandis Mattathiase poegi ja nende järelkäijaid, innustas tagajärjeka võitluse Kreeka ülemvalitsuse vastu. Sama lootus hoiti elav ka variseride seas, kus omakorda kaitsti rahva usku läbi Rooma võimupäevade depressiooni.

Kuid see motiivide puhtus, mis alul nähtavale tuli Makkabeide perekonnas, kadus neil juba õige varakult ja segunes maise elu standardiga. Nende vanem vend Siimon ühendab ülempreestri mõistega juba riigi funktsioonid, kuigi ta ei tarvita veel kuninga-tiitlit. Tema all muutub preestlus praktiliselt riiklikuks. Juba

<sup>83)</sup> Charles, *Apocalypse and Apocrypha*, lk. 62.

<sup>84)</sup> Charles, *The Apocalypses of Baruch and Esdras*.

Siimoni poeg Hyrkanos I purustab templi Garizimi mäel ja püüab suruda samariitlasi ekklesiastilisse konformsusse. Hyrkanose vana poeg Juudas Aristobulos I võtab formaalselt vastu kuninga tiitli ja ta vend Alexander Jannaeus langeb iseseisva vaimse liikumise juhi seisukohalt saduseride juhiks. Segatud sõjasse ja verevalamistesse, lahkub ta saduseride seast, andes isegi oma valitsemise üle abikaasale kuni poegade täisealiseks saamiseni; hiljem võitlevad need omavahel, nimetades end Hyrkanos II-ks ja Aristobulos II-ks. Sel ajal algab roomlaste pealetung Palestiinale; järgneb Jeruusalemma vallutamine, templi profaneerimine ja hävib Makkabeide enam kui 100 a. kestnud riik. Resultaat — Hyrkanos jääb püsima ülempreestrina, aga mitte enam kuningana. Tema järglane, kui ainus sooesindaja — õnnetu Mariamne — naitub edomiidi, majordoomus Antipatrose pojaga; nii lõpeb Makkabeide suguvõsa. Võime ütelda, et Makkabeide sugu liiga järsk esiletõus viis nad langusele. Nad alustasid puhtvaimse idee kaitsjaina ning lõpetasid niihästi valitsemise kui ka ülempreestluse usurpeerimisega. Vaimne printsip muutus poliitiliseks oportunismiks; seepärast ei ole imestada, et nende äralangemine esialgsest usulisest puhutusest läheb maksma vagade puhtasüdamelise poolehoiu kaotuse. Siitpeale võis ülempreestlus liikuda ainult legitimeeritud Aaroni ja Messia kuningriigi ootuse kehatusel Taaveti joonel. Arusaadavalt ei jaganud mitte kõik seda seisukohta, eriti mitte Heroodese partei, aga selle ridadest ei saa me otsida ka jumalariigi lootust, vaid sügavam religioosne tunne samas generatsioonis tuleb nähtavale Saalomoni psalmides.

Vana Testamendi ajajärgu lõpul kokkuvõtet tehes ja tagasi vaadates messialise ootuse kasvamisele võib tähendada, et jumalariigi idee algeks on Jumala valitsemine resp. dünaamiline Jumal ise. Kõigeväeline Jumal esineb kõige Loojana, on Isand ja Valitseja kõige loodu üle ja erineb teisist tolleaegseist lokaaljumalust. Usk Jumala loomisjõusse tingib ka usu kõige oleva ümberkujundamisse. Vaga israeliit tunnetas ja tundis Jumalat, teadis, et tema ning ta rahvas sõltub Jumalast, ja nii tekkis Jumala tahte täitjate keskel kujutelu jumalariigist. Selles mõistes tekkis aga kohe juba vahe aktuaalse ja ideaalse korra vahel; aktuaalne on olevikus, kuna ideaalne asetati tulevikku, kus kord Jumal valitseb kõigi õigete üle. Selle all mõeldi täielikku kuningriiki, mis ilmub kuninga tulemisel, kelle isikus leiab Jumala valitsemine lõpliku ning absoluutse väljenduse.

Enne üleminekut Uue Testamendi ainekute käsitlemisele olgu lubatud siinkohal veel mõni sõna mittekanoonilise apokalüptilise juuda kirjanduse kohta<sup>85</sup>). Nad moodustavad ühendlülid Vana Testamendi ja Uue Testamendi vahel.

Apokalüptiline prohvetlus tõusis ajajärgus, millal ei esinenud enam prohveteid vanas mõttes. Selle kirjandusliigi esindajad pidasid silmas igale ajajärgule omaseid hädasid ning nägid neis viimsepäeva märke ja kuulutasid siis Iisraelile trööstisõnu. Kutsumine meelesparandamisele ning hoiatus patu eest, mis oli tsentraalseks õpetuseks vanul prohvetil, astub nüüd tagaplaanile. Nad küsisid konkreetset: Millal ilmub Iisraeli võit paganate üle? Kui kaua laseb Jahve oma rahvast olla orjaikkas? Kõike seda nähakse ette tuleviku visioones, korratatakse vanade prohvetite ettekuulutusi ja töötatakse välja laialdased tuleviku-riigi alused. Apokalüptilisele prohvetlusele on karaktersemaks jooneks fantastilised tulevikupildid, autoritena esinevad vanaja vagad, nagu näiteks Eenok, Mooses, Baruk, Esra. Teoste sisuks on enamuses Jumala viimne kohtupäev, millal Iisrael õigeks mõistetakse ja teisi karistatakse.

Jumala vaitsemise ettekujutus sünnib Iisraeli raames ja Jumala kohtupäeval karistatakse paganaid, siis kui restaureeritakse Iisraeli kuningriik Taaveti kuulsuses ja Messial on Taaveti nimi. Kuid selle maiselt realiseeritava Iisraeli kõrval esineb siiski ka tulevikuriigi transtsendentne ja ideaalne iseloom, sest Taaveti riigil on vähe ühist surnute ülestõusmisega ja viimse kohtupäevaga. Kuigi paistab, et transtsendentne joon peab taganema Taaveti riigi eest, sünnib see ometigi ainult osaliselt<sup>86</sup>), kuna aga kokkuvõttes jõuame ometigi kahele lõppvastusele; enne tuleb intermediaalne riik, kus realiseeritakse maised lootused, ja alles siis tulevikuriik, mis algab viimse kohtuga ja surnute ülestõusmisega.

Ühenduses sellega tekib ka apokalüptiline aritmeetika (Taan. 70 nädala prohvetlus), kus maailma lõppu hakati arvutama mingi peidetud teaduse valgusel, mida suudavad mõista ainult need, kellel on mõistus<sup>87</sup>). Seal on tõesti palju kujutelusid, mis on ini-

---

<sup>85</sup>) Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913, (13 V. T. ja 72 U. T.); vrd. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1900.

<sup>86</sup>) Eenok 90, 4; IV Esra 7, 28; Bar. 29.

<sup>87</sup>) Joh. Ilm. 13, 18; 17, 9.

mese mõistusele kinni seitsme pitseriga, olgu see Behemoth, Leviathan, lendav madu, elajas 7 peaga, 4 generatsiooni, 7 vaimu, 24 vanemat, seitsmeharuline küünlajalg, 2 tunnistajat, päikesesse rõivastatud naine jt.<sup>88)</sup>. Apokalüptilise aritmeetika katseist ja religioosseist sümboleist ei ole õigustatud sektantilised katsetamised<sup>89)</sup> maailma lõpu fikseerimiseks, vaid see on fantastiline element juuda apokalüptilises kirjanduses<sup>90)</sup>.

Apokalüptikuile algab Jahve päevaga uus maailm, millele eelnevad katastroofid nii looduses kui ajaloos. Paralleelidena mainitakse veeuputust, Soodoma hukkumist, Egiptuse nuhtlusi. Looduses tumenevad kuu ja päike, tuleb nähtavale kaos. Paganlus astub üles püha linna Jeruusalemma vastu, kus siis Jumal hävitab oma vaenlased. Sellele järgneb üldine kohtumõistmine, surnud tõusevad üles ja ilmuvad Jumala ning Messia ette. Viimased valud tähendavad Jumala uskliku rahva püha sünni uude maailma. Viimsepäeva koledused on vastu seatud uue maailma rahule ja õnnistusele. Vana Testamendi prohvetitel oli see kujutelu lihtne: Jumal täidab oma töötused Iisraeliga. Jumal on nende kuningas ja nad valitsevad kogu maailma üle. Apokalüptikud ei rahuldu sellega, sest sajandite möödumisega olid muutunud tuleviku väljavaated. Prohvetitelt ülevõetud lihtne kujutelu läheb keerulisemaks<sup>91)</sup>. Alamal eristame kolme elementi:

1) Natsionaalne huvi domineerib rohkem kui kunagi varemalt. Iisrael oli lasknud mööduda oma töötused, puudus välja-vaade nende täidumise kohta siin maailmas. Room oli tõusnud kui kõikevõitev jõud, mis oli koledaim paganlikest valitsustest. Püüe vabanemisele suureneb ikke raskenemisega. Iisraeli võidulootus ei olnud kadunud, vaid oli projitseeritud tulevikku. Ei kustu mõte lepingust Jahve ja tema rahva vahel.

2) Kuigi natsionaalne huvi on esirinnas, jääb seega ühendusse religioos-eetiline joon. Charles peab juute, hoolimata kõigist pattudest, õigemaks rahvaks kui nende surujaid roomlasi. Jahve aga on pannud nad kannatama ja pealegi nende alla, kes isegi salgavad tema käske. Uskumatuile paistis, et Jumal on maha jätnud oma rahva, kuid usklikud vagad ootasid pääsu

<sup>88)</sup> E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 1924.

<sup>89)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Chiliasm", "Milleniarism".

<sup>90)</sup> Charles, Eschatology, lk. 93.

<sup>91)</sup> Robertson, The Religion of the Prophets, lk. 118—190.

uues maailmas ja nimelt individualistlikus vormis, prohvet Jeremia mõttes. Siit tuleneb tunnetus, et inimesed suhtuvad Jumalasse mitte kui äravalitud rahvusliikmed, vaid kui indiviidid. Indiviidil on ase jumalariigis. Nii on jumalariik iga indiviidi religioos-eetiline probleem. Jumal ilmutab end õiguse Jumalana neile, kes on truud tema seadusele. Aabram, Iisak ja Jaakob on uue maailma tuum, nende ümber prohvetid ja märtrid. Igauks, kes jääb seisma viimsel kohtupäeval, omandab koha mineviku õigega.

3) Natsionaalne ja religioos-eetiline idee seotakse spekulatiivsega. Eksiilist peale tulevad tugevamalt nähtavale kreeka filosoofia mõjud. On tarve seletada maailma, inimeselu ja saatuse mõistatusi. Apokalüptikuil tulevad esile visioonid, inglite funktsioonid, nägematu maailma topograafia, mis on laenatud Pärsia mütoloogiast. Nii üldiselt iseloomustatuna esineb Saalomoni psalmides ja Jubileumites natsionaalne, Baruki apokalüpsis ja Esras religioos-eetiline ja Eenokis spekulatiivne põhitoon.

Ei ole koht ega aeg üksikult kõiki apokalüptilisi teoseid siin analüüsida, vaid peatume pikemalt ainult ühel, mis tähtis käesolevas käsitluses, nimelt Saalomoni psalmidel. Need on tähtsad sellepärast, et nad ühendusse seatakse Luuka evangeeliumi kiidulauludega, millede taga seisab mingisugune Palestiina allikas. Üldiselt on ka Luuka kiidulaulud ja Saalomoni psalmid ajaloolises kontekstis. Kui a. 65 e. Kr. roomlased hävitasid Seleukiidide riigi Süürias, siis oli olemas kaks voolu, mis püüdsid Juuda troonile, ja nende mõlemate vastu protestina tõusis kolmas. Aristobulos saduseride juhina oli isegi valmis astuma võitlusse, kui Pompejuse väed tulid Jeruusalemma alla. Kestis kolmekuune võitlus, kus langes ligi 12000 juudalast, mispeale vallutas templi Pompejus. Võidukaile roomlasile ei olnud ka tempel pühaduseks; aetud rohkem küll uudishimust kui kindlast kavatsusest tallata jalgade alla võidetute pühimaid tundeid, astus Pompejus kõige pühamasse paika. Saalomoni psalmid peavad seda teadmatusepatuks, aga vaga israeliit nägi oma traagilises lõpus Jumala hirmsat kättemaksu<sup>92)</sup>. Huvitav on tähendada ka seda, et psalmid peegeldavad täiesti variseride vaimu maailma, eesotsas Hyrkanos II; need on n. n. „õiged“, „pühad“, kuna aga Aristobulose kui saduseride juhi kohta tähendatakse „patune“, „ülejooksik“, millest paistab,

<sup>92)</sup> Saal. ps. 17, 14.

et variserid pooldasid Hyrkanost, kuna aga tõeliselt eitati ka teda, sest et ta ühendas kuningriigi ja ülempreestluse.

Saalomoni psalmide mõte pole esmajooneliselt poliitiline, sest neis vaadeldakse isegi Rooma seadust, kui Jumala poolt pealepandud karistust rahva pattude pärast. See on vastuolus n. n. selootide vaimuga, kes olid variserluse äärmuslased järgmises generatsioonis. Psalmides lastakse küll Messial Iisraeli kuningriik üles ehitada, kuid mitte relvade varal, — ei tule rõhutada ratsanikkude arvu ega muretseda kulda ja hõbedat sõjaks<sup>93</sup>) —, vaid vaimu abil. Taasehitatud kuningriigist ei saa osa ka „silmakirjateenrid“, vaid ainult need, kes kardavad ja armastavad Jumalat tõsisest südamest; need märgitakse ära, et tunda viimsel kohtupäeval — *ἡμέρα κρίσεως Κριίου*<sup>94</sup>). Kohtumõistmine on laenatud Taanielilt ja selle tulemisega algab täielik kuningriik, millest räägivad eriti psalmid 17 ja 18. Saalomoni psalmides algab see siis, kui Iisrael on vaba Rooma valitsusest ja saduserid on alla surutud; nii siis mitte üksi Juuda, vaid ka laialipaisatud suguharud kuuluvad kuningriigi alla, mille asulaks on Jeruusalemm ja südameks restaureeritud tempel. Paganad toovad sinna oma ohvrid ja õpivad õiget usku. See kuningriik on siis vaimne ja püha ning kuulub üksi õigetele. Kuninga kohta tarvitatakse nimetust võitnud *מִשִּׁיחַ יְהוָה*<sup>95</sup>), nagu see esineb juba varemaltki<sup>96</sup>). Issand puhastab Iisraeli, halastab ta peale ja õnnistab teda sel päeval, mil taastub Kristus; sellepärast on õndsad need, kes näevad seda päeva . . . Kristus-kuningas on Taaveti Poeg, kes valitseb Jumala asemikuna. Neis psalmes esineb Kristus rohkem inimesena kui Jumalana, Taaveti tõelise pojana, idealiseeritud, patuta Saalomonina. Et osa saada kuningriigi rõõmudest, tõusevad usklikud üles igavesse ellu<sup>97</sup>); selle kuningriigi realiseerimine on „tulev generatsioon“<sup>98</sup>). Sellega seotud on ka õpetus kohtupäevast, umbes samas vormis nagu Taanielil.

Kui üldiselt võrrelda Saalomoni psalme Taanieli raamatuga,

<sup>93</sup>) Saal. ps. 17, 33.

<sup>94</sup>) *ἡμέρα Κριίου* — Aamosel; Aam. 5, 18, 20; *ἡμέρα κρίσεως* — Juud. 16, 18; Saalomoni psalmes esinevad mõlemad ühendatult.

<sup>95</sup>) Saal. ps. 17, 32; vrd. E. Kautzsch, II, lk. 147.

<sup>96</sup>) 1. Saam. 24, 7. 11; 26, 9. 11. 16.

<sup>97</sup>) Charles, lk. 239 j.

<sup>98</sup>) *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* — mõisteliselt ei esine, küll aga idees. Ps. 2, 2; (Taan. 9, 25 *מִשִּׁיחַ* on ülempreester).



siis võime esimestes märgata teatud piiritlemist, kuna Taanielil on teemaks kindel ajalooline kriis. Saalomoni psalmid ootavad Taaveti Poega, kes on natsionaalne, immanentne suurus, Taaniel aga Inimese Poega, kes tuleb taevastest kõrgustest, seega täiesti transtsendentne suurus. Saalomoni psalmid on rohkem didaktilised kui apokalüptilised, sest ilmutus on eeldatud niivõrt, kui Kristus-kuninga tulemine toob endaga kaasa täieliku kuningriigi maa peal. Küll on aga väljendisi kuningriigi ja Jumala valitsemise kohta selles mõttes, mis moodustavad lähtepunkti Önnistegija Jeesuse Kristuse õpetusele. „Issand, sa oled meie Kuningas nüüd ja igavesest ajast igavesti . . . ja meie Jumala kuningriik on igavene üle paganate. Sina, Issand, oled valinud Taaveti kuningaks üle Iisraeli . . . tema seemne seadnud valitsema igavesti, et tema troon ei pea kaduma Sinu ees . . . Hoia seda, Issand, tõsta uus Kuningas, Taaveti poeg, ajal, mida tead Sina üksi, Jumal, et ta võib valitseda üle Iisraeli . . . Ta ei pea mitte sallima kurja nende juures, sest igaüks, kes kurja teeb, ei või seal olla . . . Ta mõistab kohut rahvuste ja rahvaste üle oma tarkuse õiguses. Ja nemad kõik on pühad ja nende kuningas on Messias“<sup>99</sup>) (מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל).

Selle kuningriigi igavikkus on laenatud Taan. 7, 27: „tema kuningriik on igavene kuningriik“, mis omakorda haarab tagasi Taaveti laulule<sup>100</sup>): „Sinu riik on igavene riik ja Sinu valitsus kestab põlvest põlveni.“ Taaveti 72. laulu kujutus Messia-riigist leiab vastukaja Oracula Sibyllina's<sup>101</sup>), kus selgesti väljendatakse suhet Taaveti kojaga:

*βασίλεια μεγίστη  
 'Αθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται . . .  
 Ἔστι δέ τις γυνή βασιλῆϊος, ἧς γένος ἔσται  
 Ἀπταιστον . . .  
 Καὶ τότε δ' ἐξεγέρει βασιλῆϊον εἰς αἰῶνας  
 Πάντας ἐπ' ἀνθρώπους.*

Teoses „Oracula Sibyllina“<sup>102</sup>) vaadeldakse Messiast, kes tuleb taevast varustatud jumaliku jõuga ja kes uuendab Iisraeli, eriti

<sup>99</sup>) Saal. ps. 17, 1. 3. 4. 10. 21. 32; vrd. Saal. ps. 5, 1. 2. 18. 19; vrd. Saal. ps. 18, 10—12.

<sup>100</sup>) Ps. 145, 13.

<sup>101</sup>) Oroc. Sib. III, 47. 48. 288. 289. 767. 768; vrd. Charles, Eschatology, lk. 176; vrd. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT., 1900, II, lk. 186. 190. 200.

<sup>102</sup>) Oroc. Sib. III, 49. 50.

aga Jeruusalemma kui Iisraeli pealinna. Ka 12 patriarhi testamendis<sup>103)</sup> esineb Messias rojalistliku preestrina, kes on varustatud pühadusega. Ta viibib taevas Jumala juures ja ilmub viimseil ajal; ta on oma loomult vaimne ja tema ülesandeks on kohtumõistmine. Ta ei hävita esmajooneliselt väliseid vaenlasi, vaid seemisi nägematuid kurjusejõude, ja nii kaob tema preestluse ajal patt ja ta pühad saavad ühes temaga osa Jumala õnnistusest ning rahust, mis tuleb Iisraeli üle.

Kui nii lehitseda juuda hilisemat kirjandust tervikuna, jääb mulje, et kaks ideed, mis on õieti ühendamatud, on segatud Messia mõistes. Ühelt poolt Vana Testamendi lootus Taaveti suguvõsa valitsejale, kes uuendab Iisraeli ja alustab rahu ning õnnistuse aja; teiselt poolt apokalüptiline visioon, päritud Taanielilt, kus puht-ingliline olend ilmub taeva pilvedel ja tegeleb Jumala ülesandel viimsel kohtupäeval. Neid kaht ideed ühendab natsionaalne tunne, kus uue maailma pearõhk langeb Iisraeli vabastamisele, sest see oli prohvetite juures nii, et tulevikuühikuna esineb juuda rahvas, vähemalt selle rahvuse püha ülejääk. Seega on uue maailma tulemine spetsiaalses suhtumises Iisraeliga, kus siis ka Inimese Poeg pidi olema messialik kuningas äravalitud rahvale. Messias on ka väga mitmekesiselt nimetatud: ta ilmub kui sõdija kuningas, kui rahuvürst, kui õiguse ja pühaduse kaitsja, kui suur ülempreester ja kui ülemaine maailmade valitseja. Samuti, nagu nimetus väga erinev, on ka tema funktsioonid: kord võitleb ta maiste vastastega, kord patu ja Saatana jõududega, kord on tema tegevusalaks Palestiina, kord kogu maailm, kord nägematu universum. Siit näeme, et Messia idee on juuda kirjanduses väga plastiline mõiste, kergesti kohandatav oludele ja ümbrusele.

Ometi ei puudu kõige selle mitmekülgsuse keskel Messia ideel terves apokalüptilises perioodis ühised jooned, millistena nime-tame järgmisi: 1) Messia äkiline ilmumine, eriti just seal, kus häda on kõige suurem. Ühtede apokalüptiliste teoste järgi ilmub ta lõpliku konflikti alul, teiste järgi Jeruusalemma langusel või koguni uue maailma rajamisel. 2) Messia eriline ülesanne on kohtumõistmine. Maailm on täis kurjust, Jumal kutsub oma rahva uude maailma, kus Messias on kohtumõistjaks, kelle ülesandeks on patuste hävitamine ja õigete õigeksmõistmine. 3) Messias,

---

<sup>103)</sup> Lev. 2; 18; Juud. 24.

kes on kõikide kohtumõistja, on ühtlasi õigete kaitseja, kes esma-  
jooneliselt on samastatud surutud iisraeli rahvaga. Ta kogub  
enese ümber Palestiina vagad juudid, ühendab nad uuesti ning  
valitseb nende üle ja on uue ühiku püha kuningas. 4) Messias  
ainult ei vabasta Iisraeli, vaid ülendab selle ka teiste rahvaste üle.  
Kohati lastakse tal lihtsalt hävitada paganad, kohati valitseb ta  
nende üle Iisraeli kaudu. Seega pole paganate lunastusküsimus  
nii selge kui see, et Iisrael valitseb oma endiste surujate üle.  
5) Messias valitseb üksi Jumala asemikuna, Jumal on teda vali-  
nud, kutsunud ja oma vaimuga varustanud. Sellele vastavalt te-  
geleb ka Messias igal pool Jumala auks, mõistab kohut Jumala  
nimel, rakendab Jumala seadusi õigete keskel ja alustab Jumalale  
uue ühiku. Tõeline kuningas on Jumal, Messial pole iseseisvat  
tähtsust; kui ta on täitnud oma ülesande, rajanud uue ajastu, siis  
kaob ta iseenesest ja jätab kuningriigi Jumalale endale.

Seesugune vaade on omane kirjandusele, mis seisab Vana  
Testamendi ja Uue Testamendi vahel. Tekib küsimus: kuivõrt  
oli see kirjandus ühenduses toleaeagse populaarse vaatlusviisiga?

Nagu juba tähendatud, on see kirjandus pärit enam-vähem  
variseride ringidest, kes lootsid Iisraeli äkilisele, imelisele uudu-  
misele. Variserid unistasid puhtast teokraatiast, kus absoluutne  
käsuseadus ei anna enam ruumi maisele kuningale. Rahvamassile  
olid aga need ideed võõrad, populaarne mõttemaailm ei näinud  
vasturääkivust puht teokraatia usu ja Juuda kuningriigi lootuse  
vahel, mis rajatud ja valitsetud nii, nagu endine Iisrael.

Siit võime järeldada, et Makkabeide ajast peale on olemas  
populaarne traditsioon, kus Messia element on palju tugevam, kui  
seda lubab oletada apokalüptiline kirjandus.

Peale kirjanduse on Messia traditsiooni tõestuseks ka rida  
mässe, mis on küll poliitilised, kuid osalt ka religioossed, mis aset  
leidsid Rooma prokuraatorite ajal. Paljude nende esilekerkimise  
motiiviks on vaimustatud Messia-ootus, nagu tähendab Josephus,  
kui ta ütleb, et mis kõige rohkem inimesi mässule ahvatles, oli  
nende pühade kirjutiste kahemõtteline ettekuulutus, et sel ajal  
keegi peab tõusma juuda rahvusest, kes hiljemini osutub maa-  
ilmade valitsejaks <sup>104</sup>).

Kui lõpuks veel küsida, milles oli massi Messia-ootuse iselaad,  
siis on selge, et see põhjenes Vana Testamendi prohvetlusel.

<sup>104</sup>) Scott, The Kingdom and Messiah, lk. 54.

Laiale rahvahulgale jääb Messias selleks, kes ta oli Jesajale ja ta kaasaegseile, — Taaveti pojaks, kes toob võidu ja hea käekäigu juuda rahvusele. See aga ei tähenda veel, nagu poleks massi vaade mõjustatud apokalüptilistest spekulatsioonest, sest Taanieli raamat oli juba laiali tunginud rahva keskele. Tavaline idee liginevast lõpust annab põhjust uskumiseks, et rahvahulgad mõistsid Inimesepoja kujutlust messialises mõttes.

Kõike kokku võttes võime mainida, et Vana Testamendi prohvetite kui ka apokalüptikute teostes esinevad peamiselt kaks mõistet, nimelt kuningriigist ja Messiast. Mõlemad mõtted on ühelt poolt natsionalistlik-judaistlikud, teiselt poolt aga apokalüptilis-religioossed. Vana Testamendi raamistikus ei ole veel kindlalt väljatöötatud suhet Uus-Iisraeli ja Messia valitsemise vahel, kuid rahvamassi keskel oli see vaade kujunemisel, ja seda arendas siit edasi Ristija Johannes, kes teed valmistas Jeesusele Kristusele.

## 2. Jumalariigi mõiste ja kuulutus Uues Testamendis.

Vana Testamendi jumalariigi ja Messia-ootuse vaatlemisest võib järeldada, et seal peitub kaks vaadet jumalariigile: rabiini kooli vaade, et jumalariik on reaalses mõttes restaureeritud ja puhastatud Iisrael, kuna teine järgneb prohvetite kuulutusist, et jumalariik on spirituaalne, intermediaalne ja universaalne suurus, rohkem eshatoloogilises mõttes.

Jeesusele seisab ligemal viimane vaade. Ta tarvitab seda mõistet laiemas kui ka kitsamas mõttes ja seepärast ei leidu ka temal adekvaatset definitsiooni jumalariigi kohta, mitte sellepärast, et see mõiste ei tähenda talle midagi, vaid et see tähendab liiga palju ja on Jeesuse elu <sup>1)</sup>).

Vana Testamendi vaateilt astume kontrastselt selle generatsiooni vaatlemisele, kus sündis Juuda riigi lõplik ja lootusetu kokkuvarisemine. Oli juba neid, kellele see katastroof ei tulnud üllatusena, vaid kes just selle kaudu ootasid jumalariiki ja lootsid sellele. Isegi seal, kus ülestõusnud Issand ilmutas end apostlitele ja rääkis neile jumalariigi asjust, küsisid nad: „Issand, kas Sina selsinasel ajal jälle Iisraelile üles ehitad kuningriigi?“ <sup>2)</sup>). Jeesuse taevaminemise ja Püha Vaimu väljavalamise järele omandab jumalariigi lootus oma tsentrumi Kristuse taastumises, millega apostlikul ajal esialgselt ühendatakse jumalariigi algus <sup>3)</sup>). Ei püüta tol ajajärgul kindlaks määrata jumalariigi olu niipalju, kui just võita juuda kuulajaid Jeesuse kui Kristus-kuninga tunnustamisele. Oodatakse ju Kristuse taastumist kõige lähemas tulevikus, ja nii levib kristlaste keskel vaade kahest advendist, kus esimest tähendab Kristuse tulemine, teist tema taastumine, esimest

---

<sup>1)</sup> C. B. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 23—40.

<sup>2)</sup> Ap. t. 1, 3—6; Luuk. 24, 21.

<sup>3)</sup> Rawlinson, Das Reich Gottes im apostolischen Zeitalter, Theologische Blätter 1927, nr. 5, lk. 124.

jumalariigi rajamine, teist selle lõplik realiseerimine. Veenda juudalast Jeesuses kui tõelises Kristuses tähendas ühtlasi veenda teda teadmises, et jumalariik on tulnud ja on oma idus maa peal. Ses seoses tuli aga palju ära lõigata jumalariigi populaarseist ootustist, niipalju kui need puhtrealistlikud elemendid ei lasknud end üle kanda I advendi jumalariigilt II advendi kuningriigile, mis pidi sündima graduaalselt. Kui enne oli tsentrumiks Kristuse õpetus jumalariigist, siis nihkub apostlikul ajajärgul esikohale Kristuse isik, kus peituvad kõikide kontrastide lõpplahendused <sup>4)</sup>.

Juba Apostlite tegude raamatu esimeses peatükis nimetavad jüngrid Jeesust Issandaks ja Issandaks Jeesuseks. Peetrus kuulutas esimesel nelipühil iisraeli rahvale Jeesust Naatsaretist, Jumalast avalikuks tehtud meest <sup>5)</sup>, kes istub Taaveti troonil, kes on Aabrami seemnest — õnnistuse allikas ja nurgakivi Jumala templile <sup>6)</sup>. Tehvanus peab Jeesust igavese elu andjaks ja pattude andestajaks <sup>7)</sup>. Viilipus tarvitab Jeesuse kohta Jesaja pilti tappaviidud lambast ja ristib Mooramaa mehe Jeesuse Kristuse kui Jumala Poja nime sisse <sup>8)</sup>. Paulus peab Jeesust töotuste täitjaks, iisraeli lootuseks ja nimetab teda kuningaks, kelle on Jumal üles äratanud iisraeli õnnistuseks <sup>9)</sup>. Nii on Kristuse isikuga iisraeli jumalariik kõige ligemalt seotud, meie ei saa neid lahutada, ja terve ilmutus ning apostlite ülesanne on selgelt ja lihtsalt väljendatud Apostlite tegude raamatu viimases salmis: „Paulus kuulutas jumalariiki ja õpetas Issandast Jeesusest Kristusest“ <sup>10)</sup>.

### a) Jumalariigi mõiste Paulusel.

Mõistet jumalariik tarvitab Paulus vähe <sup>11)</sup>, küll tuleb see tema juures nähtavale aga õpetuses viimseist asjust <sup>12)</sup>. Juba

<sup>4)</sup> P. F e i n e, Neutestamentliche Theologie, 1922, lk. 294.

<sup>5)</sup> Ap. t. 2, 22.

<sup>6)</sup> Ap. t. 3, 25. 26.

<sup>7)</sup> Ap. t. 7 60.

<sup>8)</sup> Ap. t. 8, 37.

<sup>9)</sup> Ap. t. 13, 23. 32.

<sup>10)</sup> R. B. B a c k h a m, The Acts of the Apostles; vt. Ap. t. 28, 31.

<sup>11)</sup> M o u l t o n, Concordance to the Greek Testament, lk. 142 järgi: Room. 14, 17; 1. Kor. 4, 20; 6, 9. 10; 15, 24. 50; Kal. 5, 21; Eev. 5, 5; Kol. 1, 13; 4, 11; 1. Tess. 2, 12; 2. Tess. 1, 5; 2. Tim. 4, 1. 18.

<sup>12)</sup> A. C. H e a d l a m, St. Paul and Christianity, lk. 22—37; Paul F e i n e, Neutest. Theologie, lk. 294.

Tessaloonika koguduse kijas räägib ta Kristuse kannatamisest, surmast ja ülestõusmisest<sup>13)</sup>, Ateena areopaagilt kuulutab ta Jumala poolt seatud päeva, mil maailma peale kohut mõistetakse<sup>14)</sup>. Teisal nimetab ta seda ka Issanda päevaks<sup>15)</sup>, mis ühelt poolt on viimseks päevaks, sest ta lõpetab käesoleva eooni; kuid teiselt poolt on ta ka lunastuspäevaks paruosia<sup>16)</sup> — Issanda Jeesuse Kristuse tulemiseks. Pauluse, Jeesuse kui ka ürgkoguduse arvamise järgi on paruosia ligi. Paulus loodab, et ta ühes tolleaegse generatsiooniga seda läbi elab<sup>17)</sup>, — nii vanemais kirjus.

2. Korintuse ja Viilipi kirjas eeldab Paulus juba enda suremise võimalust enne paruosia ilmumist<sup>18)</sup>. 2. Timoteuse kirjas ootab Paulus juba surma, aga kui ta sureb, siis näeb paruosiat Timoteus<sup>19)</sup>. Jumalariigi mõistele ligidal seisab ka kujutlus viimsest kohtupäevast, kus vastamisi seatakse ἀπώλεια<sup>20)</sup> ja σωτηρία<sup>21)</sup>. Kuidas aga Paulus ühendusse seab Kristuse paruosia, surnute ülesäratamise ja jumalariigi sisseseadmise, pole päris selge. Need esinevad rohkem tema eshatoloogilise lootuse alaosadena. Ka puudub tal kujutlus 1000-aastasest rahuriigist ja 1. ning 2. ülestõusmise vahest. Ainult 1. Tess. 4, 16. 17 räägib ta Issanda tulemisest ühenduses surnute ülesäratamisega, 1. Kor. 15, 51. 52 toob ta juurde uue mõiste vaimsest ihust, mille järgi ka need, kes on veel elus, peavad läbi tegema transformatsiooni. 2. Korintuse kirjas töötab ta seda mõtet edasi, tähendades, et see, kes Issanda Jeesuse on üles äratanud, ka meid Jeesuse läbi üles äratatakse<sup>22)</sup>. Vanglast kirjutab ta, et Issand on ligi, ja ta himustab lahkuda siit, et olla

<sup>13)</sup> Ap. t. 17, 3; vrd. 1. Tess. 1, 10.

<sup>14)</sup> Paulusel on aeg jaotatud perioodideks — αἰών.

Igavik on εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Jumal on πρὸ τῶν αἰώνων.

Pauluse elu on ὁ αἰὼν οὗτος, s. o. vastuolus tulevaga ὁ αἰὼν ὁ μέλλων ἐρχόμενος.

Käesolev aeg on kuri — τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ (Kal. 1, 4).

Ta on transitoorne — παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (1. Kor. 7, 31).

<sup>15)</sup> 1. Tess. 5, 2.

<sup>16)</sup> 1. Tess. 2, 19.

<sup>17)</sup> 1. Tess. 4, 15—17; 1. Kor. 15, 51.

<sup>18)</sup> 2. Kor. 5, 1—9; Viil. 1, 21—24; 2, 17.

<sup>19)</sup> 2. Tim. 4, 8.

<sup>20)</sup> 2. Tess. 2, 10; 1. Kor. 1, 18; Room. 9, 22.

<sup>21)</sup> Viil. 1, 28; Room. 1, 16.

<sup>22)</sup> 2. Kor. 4, 14.

Kristusega <sup>23)</sup>). Ta tuletab meelde, et Jumala viha tuleb sõnakuulmata laste peale; nad ei päri Kristuse ega ka jumalariiki <sup>24)</sup>). Kristus tuleb äkki <sup>25)</sup>), selle eel aga käib ärasalgamine ning Anti-krist <sup>26)</sup>). Samal joonel liigub Pauluse kujutelu ka jumalariigist: see on esmajooneliselt eshatoloogiline suurus, on seisukord, kus Jumal on kõik kõiges <sup>27)</sup>). Eshatoloogia tuleb nähtavale neis kohis, kus Paulus räägib jumalariigi tulevasest pärandamisest <sup>28)</sup>), kutsest jumalariiki ja selle ausse <sup>29)</sup> ja püüdest olla väärt jumalariiki <sup>30)</sup>), milleks Tessaloonika koguduse liikmed kannatavad. Veel selgemalt tõstab Paulus seda esile, tähendades, et liha ja veri ei või jumalariiki pärida <sup>31)</sup>); seega on jumalariik uus vaimne eoon. Samas mõttes räägib Paulus ka kogu kreatuuri lunastusest <sup>32)</sup>); kuigi seal puudub nimetus, on asi ise seal. Ei tule Pauluse juures arvestada eshatoloogiliste kohtade vähesust, küll aga seda, et ta üldse vajalikuks ei pea jumalariigi mõiste interpretatsiooni, vaid et see on iseendast arusaadav <sup>33)</sup>). Individuaalselt on jumalariik igale kristlasele ta elu lõpp-eesmärk ja püüe, kus lunastatud inimkond on Kristuse ja Jumala pärija <sup>34)</sup>) ning inimene on Jumala laps.

Kuid Paulus ei aseta seega jumalariiki sõna laiemas mõttes üksnes tulevikku, vaid ta on ka siin, ta on apostlite tööväli. Paulus tähendab, et jumalariik ei seisa sõnas, vaid väes; nii siis tekib küsimus: kas see on mõeldud juba siinses eoonis või tulevases? Sama küsimus on ka seal, kus räägitakse jumalariigi abimeestest ja töotegijaist. Siia kuulub kristoloogiline küsimus, sest Paulus tõstab nimetamisega Jeesust Jumala Pojaks esile metafüüsilise joone Kristuse isikus, rõhutab Kristuse preeksistentsi <sup>35)</sup>). Õndsust

<sup>23)</sup> Viil. 4, 5; 1, 23.

<sup>24)</sup> Ev. 5, 5.

<sup>25)</sup> 1. Tess. 5, 2.

<sup>26)</sup> 2. Tim. 3, 1; 1. Tim. 4, 1.

<sup>27)</sup> 1. Kor. 15, 28.

<sup>28)</sup> Kal. 5, 21; 1. Kor. 6, 9; 15, 50.

<sup>29)</sup> 1. Tess. 2, 12.

<sup>30)</sup> 2. Tess. 1, 5.

<sup>31)</sup> 1. Kor. 15, 50.

<sup>32)</sup> Room. 8, 18 jj.

<sup>33)</sup> P. Wernle, Die Reichgotteshoffnungen in den ältesten christl. Dokum. und bei Jesus, 1903, lk. 2 j.

<sup>34)</sup> Room. 8, 17.

<sup>35)</sup> Room. 1, 4; Viil. 2, 6.



vahendava teo kulminatsiooniks Paulusele on Kristuse surm, mida ta on kannatanud inimeste pärast <sup>36)</sup>, ja sellepärast saab ta jumalariigi kuningaks <sup>37)</sup>, kelle taastumist ja riigirajamist ootavad usklikud. Paulus tarvitab isegi vaheldumisi nimetusi Kristus ja Jumala Poeg, mis tähendab, et nende sisu kattub. Taaveti Pojaks nimetab Paulus Jeesust ainult Room. 1, 3 ja 2. Tim. 2, 8, kuna Inimese Poja predikaat üldse ei esine <sup>38)</sup>.

Kõiki neid olevikule suunatud kohti püüab W. Michaelis <sup>39)</sup> ümber eksegeseerida, tähendades, et jumalariik ise on küll eshatoloogiline, kuna aga nelipüha Jumala Vaim on kui osake tulevasest eonist tunginud ka olevikku. Kristlusele on omane Jumala Vaim, mis tähendab, et ei ole saadud orjapõlve, vaid lapsepõlve Vaimu <sup>40)</sup>. Jumalalapsed on aga siiski veel pärijad <sup>41)</sup>; sellepärast vajab see maailm veel täielist ilmutust. W. Michaelis <sup>42)</sup> tõlgendab, et Kol. 4, 11, kus räägitakse abilistest jumalariigi töös, ei tule mõista sünergistlikult, vaid et Paulusel töötavad abimehed tulevase jumalariigi suunas. Raskuskohaks Michaelisele on aga Kol. 1, 13 ja kontekst, kus ta pooldab olevikuvaadet, kuid ühenduses Kol. 1, 12 siiski eshatoloogiale ka selle üle kannab. W. Michaelis püüab siinkohal Pauluse juures vahet teha jumalariigi ja armsa Poja kuningriigi vahel.

Seisukoha võtmiseks lähtume viimasest — Kol. 1,13, mis endas ühendab niihästi neid kohti, mis on suunatud tulevikule, kui ka neid, mis osutavad olevikule. Ei taha pooldada mingisugust provisoorset Kristuse riiki, nagu teeb seda Sch weitzer <sup>43)</sup>, kes räägib kahesest eshatoloogiast Pauluse juures; neist tuleb üks nähtavale Messia-riigis ja teine jumalariigis; küll aga tuleb toonitada seda, et Paulus jaatab Kristus-kuninga mõtet.

Paulus arvab enese ja lugejad olevat ära päästetud pimeduse võimusest ja saanud Poja kuningriiki, mis eksisteerib Paulusele juba oleviku suurusena, kuid mille täieline realiseerimine on takistatud inimeste patu ja kõva südame pärast, müsteersete jõudude

<sup>36)</sup> Room. 5, 10.

<sup>37)</sup> Kol. 1, 13.

<sup>38)</sup> Feine, lk. 186 j.

<sup>39)</sup> W. Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach d. N. T., lk. 6.

<sup>40)</sup> Room. 8, 15.

<sup>41)</sup> Room. 8, 17.

<sup>42)</sup> Michaelis, lk. 42.

<sup>43)</sup> Schweitzer, Die Mystik des Apostel Paulus, 1930, lk. 161.

aktiivsuses, mis tulevad nähtavale Jumala ja ta rahva vastu. Sõna lihakssaamine tingib patu hävingu lihas ja tähendab uut eoni, kus Kristus esineb Jumala Pojana ja alles pärast ülestõusmist ning eksaltatsiooni istub Isa paremal käel, kus valitseb, kuni kõik vaenlased on pandud ta jalgealuseks järjeks. Sellele järgneb Kristuse taastumine ja Jumala laste kui ka kogu kreatuuri vabastamine korruptsiooni ning surma paeltest ja absoluutse ning täielise jumalariigi realiseerimine. Seega on Kristuse tulemisest peale jumalikud jõud tegevuses inimeste juures, ette valmistades tulevast maailma — Jumala igavest riiki, mis järgneb maise ajaloo lõpule ja on Paulusele ülimaks eesmärgiks. Selle inauguratsioon ja Kristuse taastumine langevad ühte.

Tuleb selgesti esile tõsta Pauluse Kristus-kuninga vaade, mis eristub Vana Testamendi Jumal-kuninga mõttest. Seal, kus Kristuse valitsemine on efektiivne, asub tema riik, väljaspool seda on patt, ärataganemine Jumalast, kõik see, mida Paulus nimetab vaenlaseks. Paulus ootab kõikide vaenlaste lõplikku hävingut, kuid see sünnib Kristuse järjest suureneva mõju tagajärjel.

Siit järgneb kristliku ajajärgu ülesanne jumalariigi ülesehitavas töös. Ajaloos on seda nimetatud Kristuse riigiks ja eristatud viimast isegi jumalariigist <sup>44</sup>).

Pauluse juures võib tahta seda ka järeldada, kuid vahe pole tal selge <sup>45</sup>). Üks on Paulusele protsess, kuna teine on lõplik resultaat. Jumalariik on alles idees, kuid veel mitte nähtavaks saanud, ta on reaalsus Jumalas ja igäühes niivõrt, kui Jumal on inimeses. Siin avaldub Pauluse kristlik paradoks: meie kui kristlaste ülesanne on saada kristlasteks, s. t. Jumala lasteks. Paulus peab vajalikuks kristliku vendluse, mis kristlikus ajas nähtavale tuleb maises kirikus ja mis ühendab inimesi usus. *Σῶμα Χριστοῦ* ja *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* ei kattu täielikult, kuid tsentrum on neil sama — *Χριστός*. Paulusel ei väljenda ka *ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* (Θεοῦ) nii täpselt kui *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* (Θεοῦ) Kristuse efektiivset valitsemismomenti.

Kui nii võrrelda Kristuse valitsemisaega jumalariigiga Pau-

<sup>44</sup>) Maurice, The Kingdom of Christ, I ja II osa.

<sup>45</sup>) Pauluse järgi valitseb Kristus olevikus; ta valitsemine tuleb nähtavale kirikus. Kirik on saamas Kristuse riigiks; seega tingib ühe täielikkus teise alguse.

luse juures <sup>46)</sup> (esimest mitte segada millenniumiga), siis tarvitab Paulus siin ilusaid pilte kristlase aktuaalse olukorra võrdluseks tuleviku täielise vormiga; nii näiteks vastandab ta poolikust — täielikkusega, lapseiga — meheega, peeglipilti — palgest palgesse nägemisega <sup>47)</sup>. Täielikkust nimetab ta jumalariigiks, igaveseks eluks, mida ei pea mitte pärima ülekohtused ega ahned, ei ropud ega ebajumalateenijad <sup>48)</sup>. Jumalariik ei ole söömine ega joomine, vaid õigus, rahu, rõõm Pühas Vaimus <sup>49)</sup>, ta ei seisa mitte kõnes, vaid väes <sup>50)</sup>. Igavene elu on jumalariik neile, kes elavad Kristuses <sup>51)</sup>. Ühelt poolt on kristlased juba pühad, täielikud; teiselt poolt aga läheb pühitsemine läbi kogu elu ja Paulus ise ei pea end täielikuks <sup>52)</sup>.

Lõpuks puudutame veel üht küsimust, mille juurde aga tagasi pöördume Jeesuse Kristuse õpetuse puhul, nimelt semasioloogilist küsimust: Mida mõtleb Paulus, kui ta tarvitab mõistet *βασιλεία Θεοῦ*? Kas mõtleb ta primaarselt riiki, kus valitseb Jumal, või rõhutab ta valitsemist, mida teostab Jumal? Kas on jumalariigi mõiste Paulusele esmalt ühendise (society) mõiste või on ta õndsusseisund? Senini meie Pauluse kirjades seda tähele ei pannud, kuid kristliku aja ja jumalariigi vahekorra küsimuses kerkib see esile. Tuleb küsida: mis mõttes tarvitati neid mõisteid eelkristlikes juuda kooles, kus õppis Paulus? Tervikuna vaadates rõhutame, et Paulusele on primaarne Jumala valitsemine, kusjuures täielikult ei saa elimineerida ka riigi mõistet, sest tol ajal oli raske kujutella valitsemist riigita kui ka riiki valitsejata. Arvestame ka orientalse riigi mõistet, mis pole poliitiline kehastis meie mõttes, vaid isiku valitsemine teatud regiooni üle <sup>53)</sup>. Tähtsam on valitseja kui valitsetav. Taanieli arvamist mööda on kuningriik Kõigekõrgema igavene valitsus, mida ta jagab oma pühadega. Kuningriik on Jumala valitsemine Messia läbi, s. o. õnd-

---

<sup>46)</sup> Dr. A. H. Neille, St. Paul, His Life, Letters and Christian Doctrine, Cambridge, 1920, lk. 276.

<sup>47)</sup> 1. Kor. 13, 9.

<sup>48)</sup> 1. Kor. 6, 9, 10; Kal. 5, 21; Eev. 5, 5.

<sup>49)</sup> Room. 14, 17.

<sup>50)</sup> 1. Kor. 4, 20.

<sup>51)</sup> Room. 6, 4; 8, 2.

<sup>52)</sup> Room. 1, 7; 8, 27; 1. Kor. 2, 6; 14, 20; Viil. 3, 15; Room. 6, 11, 22; Eev. 5, 26 ja Viil. 3, 12.

<sup>53)</sup> D a l m a n, lk. 77.

susseisund, millest osa saavad privilegeeritud. See oli juuda kooli vaade, kus *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* tähendas alati Jumala valitsemist, aga mitte jumalikult valitsetud riiki <sup>54</sup>).

Kokku võttes võib ütelda, et Pauluse vaade jumalariigile on suurelt osalt tingitud võitlusest juuda ülestõusmis-lootuse vastu. Palestiina juutide vaade ülestõusmisele oli materialistlik; sellepärast tähendab Paulus alul negatiivselt, et jumalariik ei seisa söömisest ega joomisest, liha ja veri ei või seda pärida, ja positiivselt on siis jumalariik väes, ta on õigus, rahu ja rõõm Pühas Vaimus. Ka arvestab Paulus judaismi apokalüptilist teoloogiat, kus siin- ja sealpoolsus, natsionaalsus ja universaalsus segi olid paisatud, kus oli kujutus mingist vaheriigist, vagade valitsemisest maa peal, Iisraeli võidust vaenlaste üle, ja õpetab, et jumalariik on täiuses, kui Kristus oma riigi annab Jumalale. Paulus on julge oma usus, et igal pool, kuhu tungib evangeelium ja kuhu rajatakse kristlikud kogudused, tuleb nähtavale Jumala valitsemine. Täieline jumalariik algab Kristuse paruusia, viimse kohtu ja surnute ülestõusmisega.

## b) Jumalariigi mõiste sünoptilistes evangeeliumides.

Jeesuse poolt tarvitatud jumalariigi mõiste piiritlemise ja selle olu kindlaksmääramise tähtsamaiks allikaiks on sünoptilised evangeeliumid. Sünoptikuist tarvitab mõistet *ἡ βασιλεία* kõige enam Matteus, nimelt 56 korda, Markus ainult 18 korda ja Luukas 45 korda <sup>55</sup>). Matteus tarvitab väljendit *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* 32 korda ja väljendit *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ainult 4 korda, kuna Markusel ja Luukal esineb ainult *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ja nimelt Markusel 14 korda ja Luukal 32 korda.

M a t t e u s <sup>56</sup>). Kristoloogiliselt esitab Matteuse evangeelium kolme aspekti Messia tööst; need on: a) haigete ravimine ja jutlustamine, mis on ettevalmistav töö kuningriigi tulemisele, b) Kris-

<sup>54</sup>) D a l m a n, lk. 79.

<sup>55</sup>) M o u l t o n, Concordance to the Greek Testament, lk. 141—145.

<sup>56</sup>) Mõiste *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* esineb: Matt. 3, 2; 4, 17; 5, 3. 10. 19 (2). 20; 7, 21; 8, 11; 10, 7; 11, 11. 12; 13, 11. 24. 31. 33. 44. 45. 47. 52; 16, 19; 18, 1. 3. 4. 23; 19, 12. 14. 23 (19, 24 — S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> a, b, c, e — *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, kuna **Σ**, B — *ἡ βασ. τ. θεοῦ*); 20, 1; 22, 2; 23, 13; 25, 1. — Mõiste *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* esineb: Matt. 12, 28; 19, 24 (ainult **Σ**, B); 21, 31. 43 ja 6, 33 (minuskel-käskirjus *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, kuna majuskel-käskirjad, näiteks **Σ**, B jäätavad ka *τοῦ θεοῦ* ära). Markusel 14 korda tarvitatud *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*

tuse surm, kui vajalik eelaste jumaliku eesmärgi arengul, sest enne kui Inimese Poeg tuleb taeva pilvedel oma kuningriiki, peab ta minema oma Isa juurde, enne kannatama ja siis ülendatama, ja c) Kristuse taastumine aegade lõpul.

Esimeseks jumalariigi probleemiks on küsimus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mõiste kohta. Tähendatakse õigustatult, et Matteuse eelistatud vorm ühendab rohkem juuda ja kristlikku mõttemaailma. Tolleaegses juuda keeles ning kirjanduses vastas mõiste taevas ühenduses taevariigiga Jumala mõistele. Dalman<sup>57)</sup> toob näiteid Mischnast, kus esinevad ütlused, nagu „taeva hirm“, „taeva halastus“, „taeva õnnistus“ jt., lihtsalt tähendavad Jumalat. Kui Matteuse evangeelium, mis kirjutatud juudakristlastele, seisab teisist sünoptikuist ligemal originaalseile Jeesuse arameakeelseile ütlusile, siis tohib järeldada, et mõisted *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ja *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* on sisuliselt ühtlaselt tarvitatud, kuna vahe seisab rohkem väljendusis ja evangeeliumide lugejate eeldusis.

Nõnda väites jääb ometigi üle küsimus: miks tarvitab siis Matteuse evangelist 4 resp. 3 korda erinevat mõistet *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*? Evangelistil peab olema eripõhjus selle mõiste tarvitamiseks.

Esimene koht esineb Matt. 12, 28: *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*<sup>58)</sup>: siin tarvitab evangelist allikalist väljendit. Kahtlemata oleks ta asendanud selle mõistega *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, kui kontekst seda oleks lubanud. Põhimõtteliselt tarvitab Matteus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* kuningriigi kohta, mille ligiolu kuulutas Kristus ja mis algas Inimese Poja tulekuga pilvedel. Allikas leiab evangelist aga väljendi *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ja et jumalariik siin pole sama kui Matt.

asendab Matteus 5 korda väljendiga *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, 8 korda parafraseerib ta seda ja 1 kord, nimelt Mark. 10, 25; vrd. Matt. 19, 24, on käsikirjus säilinud mõlemad vormid, kusjuures vanemad käsikirjad tarvitavad *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Mõiste *ἡ βασιλεία* esineb Matt. 4, 23; 8, 12; 9, 35; 13, 19; *ἡ βασιλεία αὐτοῦ* — Matt. 6, 33; 13, 41; 16, 28; *ἡ βασιλεία σου* — Matt. 6, 10; 20, 21; *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* — Matt. 13, 43; *ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς μου* — Matt. 26, 29 ja veel 8 korda komplitseeritud vormes. Vrd. The International Critical and Exegetical Commentary of St. Matthews, lk. LXVI j.

<sup>57)</sup> Dalman, lk. 75.

<sup>58)</sup> Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20; viimane tuleb veel rohkem vastu Vana Testamendi poeetilisele vormile, sest algab *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ*... Vrd. Joh. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1917, lk. 316.

8, 11; 13, 45, siis jätab ta allika muutmata, et ühtlasi tähendada mõttelist vahet jumalariigi mõistes, nagu see esineb Matt. 12, 28, ja taevariigi mõistes, nagu see esineb mujal evangeeliumis.

Teine koht on Matt. 21, 31: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*; seegi seisab arvatavasti ühenduses allikaga. Siin oleks võimalik olnud ümberasendus, kuid see oleks siiski andnud uue mõtte, evangelist on aga ustav allikale. Tal oli selge, et mida see koht ka tähendaks, ometigi eristub ta sisuliselt evangeeliumis senini tarvitatud kohist, ja uue mõiste allakriipsutamiseks jätab ta puutumata *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

Kolmas koht, Matt. 21, 43: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθναι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*, on redaktoorne; ent miks ei tarvita siis siin evangelist *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*? Tuleb analüüsida konteksti, kus salmes 23—33 Jeesus viib kitsikusse variserid, kes sugugi pole kuulanud Jumala saadikuid ja on nõus surmama Messia; seepärast võetakse neilt ära kuningriik (viinamägi) ja antakse teistele. Ka salmid 41—42 väljendavad sama mõtet, kuid teise pildina: kivi, mille Iisraeli hooneehitajad, n. o. Juuda võimukandjad, kõrvale on heitnud, saab teise ehitise nurgakiviks; nii peab iisraeli rahvuselu ülesehitamine ruumi andma teisele ehitusele ja nimelt Matt. 16, 18: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν—τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Viinamägi peab juutidelt ära võetama, ja nüüd on evangelistil tarvis uut väljendit. Muidugi tahab ta väljendada juuda Jumala ilmutusele privilegeeritud seisukorda, mida rabiini kool väljendas „taeva valitsemisega“, sest kui üks pagan ristiti proselüüdiks ja istutati juuda privilegeeritud rahva liikmeks, siis öeldi, et ta on vastu võetud Jumala osadusse. Et aga evangeeliumis senini *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oli rohkem tarvitusel eshatoloogilises mõttes, mis algab Inimese Poja tulemisega, siis ei sobi see siia, sest see pole kunagi kuulunud juudalastele ja siis ei saa seda neilt ka ära võtta. Väljend *ἡ βασιλεία* oleks tähendanud ainult maist poliitilist võimu, kuna aga *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* tähendab Jumala valitsemist, Jumala ilmutuse kokkuvõtet, mis võib ühelt rahvuselt üle kanduda teisele. Igatahes on evangelist tahtnud eristada seda kohta teistest <sup>59)</sup>.

Ülejäänud kohas, Matt. 19, 24, tarvitavad *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* käsikirjad  $\aleph$  ja B, kuna Matt. 6, 33 needki käsikirjad lisandi *τοῦ θεοῦ* ära jätavad.

<sup>59)</sup> Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 351 j.

Nii näeme, et neil kohil on oma eksegeetiline alus, miks evangelist tarvitab *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Sama, mida tähendasime varemalt, konstateerime ka siin, et מלכות suhtes Jumalale tähendab „valitsust“ ja mitte „riiki“. Aga Jumala valitsemise kujutus on rohkem ideaalne, ja et elus on palju sellega ühendamatut, siis omandab see juba varakult eshatoloogilise joone <sup>60)</sup>, mis seatakse ühendusse tuleva kuninga kui Messia ilmumisega <sup>61)</sup>. Sama ajalooliselt tingitud eshatoloogiline joon kantakse ka üle Matteuse evangeeliumi, mille järgi Jeesus asub kuninglikul joonel <sup>62)</sup>; temas restaureerus Taaveti suguvõsa valitsus; ent isegi rohkem, sest ta on nimetatud Kristuseks <sup>63)</sup>. Ta on sündinud Juuda rahva kuningas <sup>64)</sup>. Kuningana sõidab ta ka Jeruusalemma <sup>65)</sup>, kui kuningas kannatab ta <sup>66)</sup> ja kuningana istub ta aujärje peal ning mõistab kohut kõige rahva üle <sup>67)</sup>.

Nagu käsiteldust näeme, on Jeesuse õpetuse sisuks kuulutus jumalariigist — taevariigist. Ta vihjab selle ligiolekule <sup>68)</sup> ja soovib, et tema jüngrid ka sama teeksid <sup>69)</sup> omas kuulutuses, sest see on armuõpetus ja rõõmusõnum <sup>70)</sup>. Nende väljendite eshatoloogilist mõtet on püütud nõrgestada; nimelt üteldakse, et Jeesuse ülesastumisjutluses oli jumalariik tuleviku suurus, kuna aga kristlastele esineb see olevikus. Seesugune terav ajaline vahetegemine pole õigustatud, küll aga jumalariigi projitseerimine aega, nagu see esineb ka mäejutluses. Jeesus kiidab õndsaks vaimus vaeseid ja õiguse ning tõe järele janunejaid, sest neile kuulub taevariik, samuti nagu kurbadele, tasastele ja neile, kes puhtad südamest, kuuluvad trööst, maa pärimine ja Jumala nägemine. Ka üliras palves õpetab Jeesus jüngrid paluma *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* <sup>71)</sup>, kus siis sünnib Isa tahtmine taevas ja maa peal; aga see ei reali-

<sup>60)</sup> Paul Wernle, Die Reichgotteshoffnungen, lk. 10.

<sup>61)</sup> Ps. 103, 19; Taan. 4, 34.

<sup>62)</sup> Matt. 1, 1—16.

<sup>63)</sup> Matt. 1, 16.

<sup>64)</sup> Matt. 2, 2.

<sup>65)</sup> Matt. 21, 5.

<sup>66)</sup> Matt. 27, 11. 29.

<sup>67)</sup> Matt. 25, 34. 40.

<sup>68)</sup> Matt. 4, 17.

<sup>69)</sup> Matt. 10, 7.

<sup>70)</sup> Matt. 4, 23; 9, 35.

<sup>71)</sup> Matt. 6, 10.

seeru Messia eluajal, vaid alles pärast tema surma, mis on tarvilik aste jumaliku eesmärgi teostamisel <sup>72)</sup> — ja siis tuleb ta Inimese Pojana omas kuningriigis <sup>73)</sup>. Eel käivad rasked katsumised <sup>74)</sup> ja Jeruusalemma langus <sup>75)</sup>, kuid kõik sünnib selle generatsiooni päevil <sup>76)</sup>, milleks aga Jumal üksi teab täpse aja ja tunni <sup>77)</sup>, ja selle tulemiseni peab kuulutatama armuõpetust kõigile rahvaile <sup>78)</sup>, aga aeg selleks on kiire <sup>79)</sup>.

Jumalariiki saamise paralleeliks on elu sisse minemine <sup>80)</sup>, *εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν*, milline põhiheli on hellenistlik. Kuningriigi algust nimetatakse ka taassünniks <sup>81)</sup>, *παλιγγενεσία*, mil apostlid istuvad 12 aujärje peal ja mõistavad kohut 12 suguharu üle. Ainult need, kelle õigus on kõrgem variseride ja kirjatundjate omast, kes on puhtad südamest, keda taga kiusatakse õiguse pärast, pääsevad taevariiki. Eriti raske on rikastel sissepääs <sup>82)</sup>, sest varandus takistab puhast südant, kuid kes teevad Isa tahtmise järgi ja kellel on lapselik iseloom <sup>83)</sup>, pääsevad sisse. Raske on sissepääs ka kirjatundjail ja variserel <sup>84)</sup>, kuna aga tõlnereid eelistatakse <sup>85)</sup>.

Kristuse jüngerilt nõutakse jumalariigi pärast loobumist maistest varast <sup>86)</sup>, isegi elu ohvrimest, kui see on vajalik <sup>87)</sup>, mõnedelt isegi abielust loobumist <sup>88)</sup>, aga üldine on nõue: *ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* <sup>89)</sup>. Selle lause *ζητείτε* seisab ühenduses eelmise lause sõnaga *ἐπιζητοῦσιν* <sup>90)</sup>, seega

<sup>72)</sup> Driver, Christology, lk. 64.

<sup>73)</sup> Matt. 16, 28.

<sup>74)</sup> Matt. 24, 29.

<sup>75)</sup> Matt. 24, 15. 16.

<sup>76)</sup> Matt. 24, 34; vrd. Matt. 16, 28.

<sup>77)</sup> Matt. 24, 36.

<sup>78)</sup> Matt. 24, 14; 28, 19.

<sup>79)</sup> Matt. 10, 23.

<sup>80)</sup> Matt. 19, 17.

<sup>81)</sup> Matt. 19, 28.

<sup>82)</sup> Matt. 19, 23. 24.

<sup>83)</sup> Matt. 18, 3; 19, 14.

<sup>84)</sup> Matt. 21, 43.

<sup>85)</sup> Matt. 21, 31.

<sup>86)</sup> Matt. 19, 29.

<sup>87)</sup> Matt. 16, 24. 25.

<sup>88)</sup> Matt. 19, 12.

<sup>89)</sup> Matt. 6, 33.

<sup>90)</sup> Matt. 6, 32.



on mõtteks: püüdke jumalariiki kätte saada, täitke selleks nõutavat õigust. Samas mõttes tõlgendab nimetatud ütlust ka Luukas, kes selle asetab paruusia kõnesse. Nii on mäejutluses rohkem tegemist projitseeritava jumalariigi mõistega kui terava eristamisega apokalüptilises mõttes Kristuse ja jumalariigi vahel.

Esitatud kohad Matteuse evangeeliumist rõhutavad jumalariigi tuleviku aspekti; ent nende kõrval ei tohi alahinnata teisi kohti, mis käsitlevad jumalariigi olevikku. Juba evangeeliumi lõppsõnade järgi <sup>91)</sup> on Ülestõusnul meelevald Jumalalt endalt ja ta tahab kõiki rahvaid oma jüngreiks teha. Ta töötab olla meie juures kuni maailma otsani. Eriti raskeks kohaks ses mõttes on Matt. 11, 12. 13: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν. Tuleb silmas pidada konteksti; salm 9. ja 10. järgi on Johannes rohkem kui prohvet, ta on jumalik käskjalg, kes Messiale teed valmistama tulnud, kuna salm 11 lõpeb piiritlusega, et ta on väiksem taevariigis. Nii on siin Johannes Eelias redivivus <sup>92)</sup>. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν on siin oleviku suurus (ἄρτι). Selgem on see mõiste Matt. 12, 28, kus deemonite langus ei vihja üksi jumalariigi ligiolekule, vaid (ἄρα) toob tõelise jumalariigi. Siit võib tõmmata paralleeli ka <sup>93)</sup> apostlite tegevusele, kes kuulutavad evangeeliumi, ravivad haigeid, äratavad surnuid, parandavad pidalitõbe ja ajavad kurje vaimu välja. Kas ei too nad seega juba jumalariiki? Samuti ka Ristija Johannese jüngrite küsimuse peale räägib Jeesus rahvale sama Messia-riigi omadusi <sup>94)</sup>. Tundub, et evangelist on kirjutanud peatükid 8 ja 9, mis käsitlevad Jeesuse imetegusi, just jumalariigi oleviku aspektis; ses mõttes tuleb mõista ka väljendeid βιάζεται ja βιασται ἀρπάζουσιν. Ristija Johannes kuulutas jumalariigi ligiolu, Jeesus ja apostlid kandsid seda kuulutust edasi, kuid viimastel pole ta ainult ennustus, kuigi küll ka seda, vaid nad toovad ligi juba Messia-riiki imetegude läbi ja just sellepärast käiakse vägisi peale ja kistakse jumalariiki enda poole ἕως ἄρτι.

Puudutame veel eshatoloogilist peatükki, Matt. 13, kus on

<sup>91)</sup> Matt. 28, 18—20.

<sup>92)</sup> Driver, Christology, lk. 32.

<sup>93)</sup> Matt. 10, 7.

<sup>94)</sup> Matt. 11, 5.

antud 7 tähendamissõna taevariigist, et selgitada selle olu <sup>95</sup>). Need tähendamissõnad on Jeesuse poolt räägitud näidetena, ja sellepärast ei ole õigustust neist dedutseerida mingisugust jumalariigi definitsiooni, vaid neid tuleb vaadelda kui illustratsioone. Mõnedes neis tähendamissõnuses on taevariik abstraktne printsiip, Jumala valitsus, ekvivalentne Jumala tahtega, kuna ta teistes vihab ligidat ühendust kirikuga, kristliku ühiskonnaga, kultuur-ühikutega, kus maksavad Jumala valitsemise printsiibid. Üldiselt on aga nende tähendamissõnade iselaad apokalüptiline.

"Οτι ὁμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν <sup>96</sup>) siis küsime: mis on need müsteeriumid evangelistile? ὁμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὁφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ᾧτα ὅτι ἀκούουσιν, sest paljud prohvetid ja õiged on tahtnud näha, mida teie näete, ja kuulda, mida teie kuulete, ja ei ole seda mitte kuulnud. Sisuliselt vaadatult haaravad siin-nimetatud „nägema“ ja „kuulma“ tagasi Jeesuse vastusele Johannese jüngritele <sup>97</sup>), kus ta räägib imejõududest. Tähendamissõna tõlgendamisel avab seda aga evangelist, kui ta räägib ὁ λόγος τῆς βασιλείας <sup>98</sup>). Nii pole müsteerium midagi muud kui tähendamissõna peidetud mõte, mis ühel või teisel joonel tõlgendab jumalariiki.

Esimese tähendamissõna <sup>99</sup>) tõlgendamisel on jumalariigi müsteeriumiks, kuidas ὁ λόγος τῆς βασιλείας mõjub erinevaise inimestüüpidesse. Rahvahulk kuuleb tähendamissõna külvajast, seemnest ja ka tagajärgedest, kuna ainult jüngrid tohivad teada seda müsteeriumi. Jeesuse kuulajaskond ootas prohvetlikul alusel Messia-riigi peatset ilumumist ja Jeesus näitab siin, et see ei tule mitte välise võimuga, vaid Jumala sõna lihtsa kuulutamisega, mille eelduseks on vastuvõtlik inimese süda.

Järgnevais tähendamis-sõnuses määrab juba sissejuhatav lause ära: ὁμοιωθή ehk ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, kust tuleb otsida jumalariigi müsteeriume.

Tähendamissõnas umbrohist ja nisust <sup>100</sup>) peab Maurice <sup>101</sup>)

<sup>95</sup>) J. Schäfer, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn, 1897, lk. 90—282.

<sup>96</sup>) Matt. 13, 11.

<sup>97</sup>) Matt. 11, 4. 5.

<sup>98</sup>) Matt. 13, 19.

<sup>99</sup>) Matt. 13, 3—23.

<sup>100</sup>) Matt. 13, 24—30; 36—43.

<sup>101</sup>) Maurice II, lk. 161.

perioodi Kristuse külvamise ja inglite kogumise vahel Kristuse riigiks. Maailm selle perioodi keskel on võrreldud põlluga, kuhu Inimese Poeg ja ta vaenlane külvasid head ja kurja, mille all ei tule mõista omadusi, vaid isikuid <sup>102)</sup>, ja ainult kuningriigi ja tigateda lapsi. Koos kasvavad viimased üles Inimese Poja riigis kuni viimse kohtupäevani, mil neid eristatakse, et heita ühed tülisse ahju, teised aga määrata Isa kuningriiki. Siin kriipsutame jälle alla Kristuse aja iseloomustavat joont, nagu Paulusegi puhul, et Kristuse idud maailmas levivad ja viimisel kohtupäeval võidavad. Vahe aga Pauluse ja Matteuse vahel peitub selles, et esimesel juhib kõike Ülestõusnu, viimasel aga maa peal rändav Inimese Poeg. Sama mõte kordub ka tähendamissõnas kuninglikust pulmast <sup>103)</sup>, aga seal ei ole nii teravasti eristatud provisoorne ja definitiivne riik. Matteus püüab ületada juuda vaatemaailma vastuolu materiaalse ja apokalüptilise tuleva maailma vahel, kuid ei samasta täiesti ekkleesiat ja jumalariiki, küll aga ütleb ta, et ekkleesia käes on taevariigi võtmed, mis laseb oletada sidet nende kahe suuruse vahel. Siin aga esineb jälle vahe Pauluse vaadetega, kes vaatleb jumalariiki kui õigust, rahu ja rõõmu Pühas Vaimus, kuna Matteus rõhutab rohkem õiguslik-poliitilist joont. Vahe tuleb sellest, et evangelist, kes kirjutas juudakristlasile, seisis nende õiguslikule usuvaatele ligemal kui paganate apostel Paulus.

Tähendamissõnad sinepi-ivast <sup>104)</sup> ja haputaignast <sup>105)</sup> on evangelist muutmatult edasi andnud. Nende mõte on ühine; esimese juures rõhutatakse, kuidas väikesest algest ootamata suurus nähtavale võib tõusta, kuna teise juures rõhk langeb sellele, kuidas väikesel põhjusel võivad olla suured tagajärjed. Samad omadused rakendab evangelist taevariigile <sup>106)</sup>.

Tähendamissõnad varandusest põllul <sup>107)</sup> ja kallist pärlist <sup>108)</sup> suhtuvad ajaküsimusse täiesti neutraalselt, sest otsimisest ja leidmisest ei tohi me aega järeldada. Aabrami suguvõsast pärit olevaile juutidele tahab Jeesus ütelda, et Messia-riik on niivõrt suure

<sup>102)</sup> Joh. Weiss I, lk. 322 j.

<sup>103)</sup> Matt. 22, 2—14.

<sup>104)</sup> Matt. 13, 31. 32.

<sup>105)</sup> Matt. 13, 33.

<sup>106)</sup> Joh. Weiss I, lk. 322 j.

<sup>107)</sup> Matt. 13, 44.

<sup>108)</sup> Matt. 13, 45. 46.

väärtusega, et tuleb kõigega riskeerida, enne kui see kätte saadakse. Kui vaimset hüvet võib taevariiki omada ainult alandlikus usus ja enesesalgamises.

Viimane tähendamissõna taevariigist — kõiksuguseist kaladest <sup>109)</sup> — asetab meid aegade lõppu. Kristus tahab ühenduses taevariigiga jüngleile meelde tuletada nende ülesannet, et nad on inimestepüüdjad, ja tahab jüngreid julgustada, et kuigi nad püüavad ka väärtusetuid liikmeid, nad oma tööd peavad jätkama, sest eristamine sünnib alles maailma aja lõpetamisel.

Sissejuhatav lause *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* <sup>110)</sup> esineb peale peatükk 13. Matteusel veel 4 korda — ja nimelt Matt. 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1, kus iga kord räägitakse taevariigi müsteeriumidest. Selleks müsteeriumiks on tähendamissõnas kümnest neitsist paruusia äkilisus ja kohustus valmis olla, tähendamissõnas kuninglikest pulmist paganate kutsumine Iisraeli asemel, kuid ka kohustus ette valmistuda taevariigile; tähendamissõnas töölised viinamäel, esimeste ja viimaste samastamine tasu küsimuses ja tähendamissõnas kavalast sulasest, piiritu Jumala armastus, mis kohustab ligimese andestamisele.

Nii võime ütelda, et Matteus tunnustab puhtakujuliselt eshatoloogilist jumalariigi ideed seoses Kristuse ettevalmistava ajaga. Jumalariigi mõistet asendab taevariik, milline vahetegemine on rohkem keeleline kui sisuline. Evangelist tarvitab mõistet taevariik lugejaskonna eeldustes, sest juudakristlased samastasid taevast Jumalaga.

Markus. Nagu eespool tähendatud, ei tule ütlus *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Markuse evangeeliumis üldse ette, küll esineb aga mõiste *ἡ βασιλεία* 18 korda ja sellest 14 korda *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* <sup>110a)</sup>. Osa neid kohti oleme vaadelnud ühenduses Matteuse paralleelkohadega.

<sup>109)</sup> Matt. 13, 47—50.

<sup>110)</sup> Väljend *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* tuleb Matteuse evangeeliumis üksi leiduvais ütlusis 17 korda ette, mis tõenäitlikult ulatuvad tagasi Q-le: Matt. 5, 10, 19 (2); 20; 13, 24, 44, 45, 47, 52; 16, 19; 18, 3, 4, 23; 19, 12; 20, 1; 22, 2; 25, 1. Peale selle esineb 8 korda väljendeis, mis paralleelsed Luukaga, kuid leiduvad ka Q-s: Matt. 5, 3; 7, 21; 10, 7; 11, 11, 12; 13, 33; 18, 3; 23, 13. Siis veel Matt. 8, 2; 13, 38 *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*, Matt. 13, 41 *τῆς βασιλείας αὐτοῦ*, Matt. 25, 34 *ἐμὴν βασιλείαν* ja Matt. 6, 33 *τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*.

<sup>110a)</sup> Moulton, Concordance to the Greek Testament, lk. 141—145: Mark. 1, 15; 4, 11, 26, 30; 9, 1, 47; 10, 14, 15, 23, 25; 12, 34; 14, 25 ja 15, 43.

Jumalariigi idee ei ole Markuse evangeeliumis nii esiletungiv kui Matteuse omas. Ta ei sea enesele ülesandeks pakkuda õpetust jumalariigist, selle olust ja tulemisest, samuti nagu Pauluski; küll aga eeldab ta lugejates selle mõiste sisu. Ta teema on kristoloogiline, jutustada Jumalapojust, kes äkki üles astub, kurje vaime taltsutab, loodust valitseb, vaenlasi võidab ja surmast läbi ülestõusmisele vastu läheb. Ristija Johannes ei astu üles jumalariigi kuulutajana, küll on tal aga Jeesuse enese õpetus kokku võetud lausesse *ὅτι πεπληρώται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* <sup>111)</sup>.

Ka siin on formaalne külg muutunud, võrreldes Matteuse ja Luukaga; see aga ei muuda sisulist joont, vaid väljendab täiel määral Kristuse esialgse kuulutuse sisu <sup>112)</sup>. Uuena tuleb juurde, et uskumine rõõmusõnnumisse on kõrvutatud jumalariigi kättesaamisega. Jääb küsimus: kas *εὐαγγελίζεσθαι* ulatub tagasi Jeesusele endale või evangelist Markusele? D a l m a n <sup>113)</sup> väidab, et see on päritud jüngritelt, ja toob ette järgmised argumentid: 1) kus see sõna on ühenduses jumalariigiga, puudub ta paralleelides <sup>114)</sup>, 2) arameakeelne bassar ei pruugi tähendada alati rõõmusõnumit ja 3) Jumala valitsemine on küll sõnumi sisuks, mis aga alati ei tarvitse olla rõõmusõnum. Need väited ei põhjusta aga veel, et Jeesus ei võinud seda ütelda. Ta väidab lihtsalt fakti, et oodatud kuningriik on ligidal, kuna ta siin veel ei analüüsi eristuvusi, mis tulevad nähtavale Kristuse ja juudlaste kuningriigi vahel. Jeesus tahab teed valmistada jumalariigile ja kutsub selle meelega parandamisele ja armuõpetuse uskumisele.

Jääb üle küsimus jumalariigi alguse kohta, kus Jumala Poeg tõi selle oma tulemisega või rajab selle alles oma ilmumisega Isa au seest <sup>115)</sup>. Evangelist otseselt seda küsimust ei vasta, vaid mainib ainult *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, jättes kõrvale Jeesuse tähtsuse jumalariigi tulemisel. Markuse spetsiifiliseks jooneks on Kristuse imeteod; seepärast esineb ta siin rohkem ka imetegijana. Juba esimesel päeval Kapernaumas ütleb roojane

<sup>111)</sup> Mark. 1, 15.

<sup>112)</sup> E. A. J. Rawlinson, The Gospel According to St. Marc, lk. 13.

<sup>113)</sup> D a l m a n, lk. 84.

<sup>114)</sup> Luuk. 4, 43 vrd. Mark. 1, 38; Luuk. 16, 16 vrd. Matt. 11, 12; Matt. 24, 14 vrd. Mark. 13, 10; Mark. 1, 15 vrd. Matt. 4, 17.

<sup>115)</sup> Mark. 8, 38.

vaim, et Jeesus on tulnud neid ära hävitama, ja nimetab Jeesust  $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>116</sup>). Jeesus annab ka mõista, et kui see etteheide õige oleks, et tema kurje vaime Peeltsebubi abil välja ajab, siis oleks Saatana riigil juba ots käes<sup>117</sup>). Markuse evangeeliumis puudub ütlus, mis leidub paralleelides:  $\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\gamma\omicron \acute{\epsilon}\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega \tau\acute{\alpha} \delta\alpha\iota\mu\acute{\omicron}\nu\iota\alpha$ ,  $\acute{\alpha}\gamma\alpha \acute{\epsilon}\varphi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\varphi' \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma \eta \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ <sup>118</sup>). Paralleelides on just see koht Jeesuse ütlusele ( $\acute{\eta}\gamma\gamma\iota\kappa\epsilon\nu$ ) võimsaks täidumiseks ( $\acute{\epsilon}\varphi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ ). Markus ei rõhuta seda, sest nagu tähendatud, eeldab tema kõikidel jumalariigi küsimuses selget seisukohta, ja ta seab oma ülesande kristoloogilisest vaatekohast. Nii ei vasta ka Markus otseselt jumalariigi algust, jättes selgitamata, kas see on seotud Jeesuse ilmunisega või tema taastumisega, küll aga tähendab ta, samuti nagu Jeesus Johannese jüngritele: vaadake ja kuulake, kuulake isegi roojaseid vaime.

Rohkem tähelepanu jumalariigile pühendab Markus neljandas peatükis, kus ta esitab tähendamissõnu jumalariigist. Mark. 4, 11 järgi on jüngritele teada antud jumalariigi salajased asjad ( $\tau\omicron \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\gamma\iota\omicron\nu$ ), mida Jeesus neile tahab avastada tähendamissõnade kaudu<sup>119</sup>), et selgitada nende varal jumalariigi olu. Tuleb küsida: mil määral on jumalariigi tulemine ainult Jumala töö, ja kas see protsess, millega Jumal üles ehitab oma riigi, on graduaalne?

Prof. E. J. Rawlinson<sup>120</sup>) tähendab, et paljud kommentaatorid leiavad Mark. 4, 28 pea-idee kasvamises ja graduaalsuses, et Jeesus on siin õpetanud jumalariigi tulemist histoorigilise evolutsionismina, milline tõlgendamine tema arvates pole muuks millekski kui veeks modernse evolutsiooni veskile. Joh. Weiss<sup>121</sup>) tähendab, et peamõte peitub selles, mida külvaaja võib teha ja mida mitte. Nagu külvaaja külvab ja siis ootab, nii ka Jeesus täidab Isa tahtmist, kuulutades jumalariiki, kogudes jüngreid, ravides haigeid; tema ei saa lähedale tuua jumalariiki, nagu külvaaja mitte lõikust, vaid kõik see oleneb Jumala kõikvõimsast tahtest.

<sup>116</sup>) Mark. 1, 23. 24.

<sup>117</sup>) Mark. 3, 26.

<sup>118</sup>) Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20.

<sup>119</sup>) Mark. 4, 26. 30.

<sup>120</sup>) E. A. J. Rawlinson, The Gospel According to St. Marc, lk. 43.

<sup>121</sup>) Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 115.

Nii õpime jumalariigi tähendamissõnust, et Jeesus Kristus ei vaadanud jumalariigi arenemisele kui inimeste kätetööle, aga ka mitte kui omale tööle, vaid ainuüksi kui Jumala tööle ja Jumala pühale kingile. See aga ei võta inimestelt vastutustunnet, see ei tohi teha inimesi ükskõikseks jumalariigi asjule, vaid just vastupidi — peab kasvatama nii indiviidis kui sotsiaalses kultuurühendises seesmist valmisolekut <sup>122)</sup>, sest jumalariik tuleb ἐν δυνάμει <sup>123)</sup>. Joh. Weiss'i <sup>124)</sup> arvates asub evangelist seisukohal, et kristlikus koguduses, kus valitseb Ülestõusnud Issand, on tõeks saanud osa Jumala valitsemisest, kuid veel pole Jumal kõik kõiges, pole veel Saatana võim lõplikult murtud, vaid see sünnib alles Inimese Poja ilmunisel. Wernle <sup>125)</sup> peab seda liiga kunstlikuks ja tuletab Mark. 9, Mark. 8, 38-ast, kus räägitakse Inimese Poja tulemisest Isa au sees pühade inglitega, ja nõnda langetavad siis ühte jumalariiki ja paruusia.

Markus kõrvutab samas peatükis ka jumalariiki ja elluminekut (εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν) <sup>126)</sup> vastandina põrgutulle heitmisele. Sama mõte kordub Mark. 10, 15. 23. 24, kus uue sünonüümina tuuakse igavese elu pärimine ja õndsakssamine <sup>127)</sup>. Jumalariigi õigeks vastuvõtmiseks tarvitab Markus pilti lapsest, kelles nähtavale tuleb sõnakuulmine ja alistumine Isa tahte <sup>128)</sup>. Samuti pole ka kirjatundja, kes seab Jumala ja ligimese armastust üle rituaalsete ohvritalituste, mitte kaugel jumalariigist. Sebedeuse poegade palve rahuldamise, istuda jumalariigis paremal ja pahemal käel, jätab Jeesus Jumala hooleks <sup>129)</sup>. Jumalagajätte-sõnad pärast püha õhtusööma <sup>130)</sup> sisaldavad ühelt poolt kurbust, tugevat surma eeltunnet, kuid selle surmateadvuse kõrval on tugevaks ning kindlaks veendeks rõõm, et jumalariik tuleb siiski, kuigi tema enne peab lahkuma, kui töötus täidub: ta vaatab vastu uuele vaimsele ühendisele ja seepärast on iga kristlane, nagu Joosep Arimaatiast, προσδεχόμενος τὴν

<sup>122)</sup> M. Spencer, Social Discipline in the Christian Community, lk. 26.

<sup>123)</sup> Mark. 9, 1.

<sup>124)</sup> Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. I, lk. 153.

<sup>125)</sup> Wernle, Die Reichgotteshoffnungen, lk. 38.

<sup>126)</sup> Mark. 9, 47; vrd. Mark. 9, 43. 45.

<sup>127)</sup> Mark. 10, 17. 26.

<sup>128)</sup> Mark. 10, 14. 15; vrd. Gould, St. Marc, lk. 188.

<sup>129)</sup> Mark. 10, 40.

<sup>130)</sup> Mark. 14, 25.

βασιλείαν τοῦ θεοῦ<sup>131</sup>). Lõpuks veel koht Jeruusalemma sissesõidust, kus juudid ootasid Messia-riigi rajamist ja tervitasid Jeesust kui Messiast. Üksnes Markus tarvitab siin väljendist ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ ja seda sellepärast, et siin pole midagi ühist Jeesuse poolt kuulutatud jumalariigiga, vaid ainult juuda rahvuse ootusega, mida Jeesus vihjega enda surmale ja templi ärahävitamisele ning uuesti ülesehitamisele täielikult eitas<sup>132</sup>).

Kokku võttes tuleb tähendada, et Markuse evangeeliumi jumalariik on ühelt poolt Jumala kingitus inimestele ja teiselt poolt on ta teatud sfäär, kuhu inimene selle kingituse vastuvõtmisega astub<sup>133</sup>). Jumalariik on tähtsam kui inimeselu maised aarded, tähtsam kui isegi inimese ihu liikmed, sest kui need pahanduseks on, siis tuleb neid ohverdada jumalariigi pärast<sup>134</sup>). Jumalariik on Markusele esmajoones eshatoloogiline suurus ja ta tulemine on seoses viimse kohtupäevaga.

**L u u k a s.** Viimases sünoptilises evangeeliumis esineb ἡ βασιλεία 45 korda, ja sellest on ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ 32 korda, nimelt Luuk. 4, 43; 6, 20; 7, 28; 8, 1. 10; 9, 2. 11. 27. 60. 62; 10, 9. 11; 11, 20; 13, 18. 20. 28. 29; 14, 15; 16, 16; 17, 20 (2). 21; 18, 16. 17. 24. 25. 29; 19, 11; 21, 31; 22, 16. 18; 23, 51<sup>135</sup>).

Matteuse ja Luuka ühiseks allikaks on Q, mida nad käsitlevad mõlemad oma vaatevinklist. Matteus kirjutas oma evangeeliumi juudakristlastele ja pidas selle tõttu eriti silmas Moosese käske, kontrasti legaalse ja tõelise õiguse vahel; et Luukas aga kirjutas pagankristlastele, siis jättis ta suure osa Moosese käskudest eemale ja käsitles tõelist õigust armastusena<sup>136</sup>).

Üldiselt võib ütelda, et jumalariigi idee on Luuka evangeeliumi tsentraalseid mõtteid. Vana Testamendi teokraatlik vaade, Jumal on kuningas, läbib evangeeliumi. Jumala valitsemine astub

<sup>131</sup>) Mark. 15, 43.

<sup>132</sup>) Gould, lk. 209; vt. Mark. 11, 10.

<sup>133</sup>) Charles, lk. 321: „Sissepääs tuleviku jumalariiki on sõltuv inimese õigest vahekorra oleviku jumalariigiga.“

<sup>134</sup>) Mark. 9, 43 jj.

Jumalariigi mõiste esineb Markuse evangeeliumis veel järgmistes kohtades: Mark. 3, 24 — βασιλεία ἐκείνη; Mark. 6, 23 — ἕως ἡμῶν τῆς βασιλείας μου; Mark. 11, 10 — ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ; Mark. 13, 8 — βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν.

<sup>135</sup>) Moulton, Concordance, lk. 142.

<sup>136</sup>) B. S. Easton, The Gospel According to St. Luke, lk. 12.



kord praeguste maiste kuningriikide valitsemise asemele. Kõik vagad, kes esinevad, ootavad Iisraeli tröösti, Jeruusalemma vabanemist. Ingel Kaabriel kuulutab Messia tulemist, kes valitseb üle Jaakobi soo ja kelle valitsusel pole lõppu. Ühenduses Ap. t. 1, 6 — *κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τοῦ Ἰσραήλ* — on selge, et ka Jeesuse järele see riik jääb seisma tulevikukski, kuna aga väljend igavene valitsus esineb ses mõttes, et Kristuse valitsemine siirdub kord Jumala valitsemisele <sup>137)</sup>.

Esmakordselt tarvitab Luukas *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* alles Luuk. 4, 43, kus Jeesus vastab rahvale, et ta on läkitatud seks, et peab armuõpetust kuulutama jumalariigist ka muile linnadele. See ütlus kordub paljudes kohtades Luuka evangeeliumis <sup>138)</sup> kui ka Apostlite tegude raamatus niihästi omaette <sup>139)</sup> kui ka ühenduses Jeesuse jutlusega <sup>140)</sup>. Eksegees näitab, et enamikus neis kohis on tegemist eshatoloogilise tagaseinaga, sest kuulajatele rõhutatase jumalariigi ootust, kusjuures jumalariik oma täiuses on asetatud tulevikku. Sama differentis tuleb nähtavale ka järgmises kohas; nimelt toob Luukas mõtteid Ristijast Johannesest isoleerituna (Luuk. 7, 28 ja Luuk. 16, 16), kuna Matt. 11, 11. 12 esitas neid tervikmõistena. See ümberasetus annab koguni teise mõtte, sest ütlus *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν* laseb kontekstis asendada end tuleva Messia-riigiga. Sama Matt. 11, 12 sisaldab uut, kusjuures mõiste *βιάζεται* ühendusse viiakse *ἐπαγγέλλεται* 'ga. Kõik see näitab ainult ühte, et evangelist Luukale suundub paruosia tulevikku ja seepärast ta ka vastavaid kohti ümber interpreteerib. Väite tõestuseks on veel see asjaolu, et Luuk. 8, kus ta jälgib Markust, toob küll lause jumalariigi müsteeriumide mõistmisest <sup>141)</sup>, kuid jätab juba ära tähendamissõna isekasvavast seemnest ja sinepi-ivast, kus paruosialootus jõuliselt lähedale tuuakse. Näiliselt toob ta need järele <sup>142)</sup>,

<sup>137)</sup> Gore, Dissertation, lk. 16; vrd. 1. Kor. 15, 24 jj.

<sup>138)</sup> Luuk. 8, 1; 16, 16 *ἐπαγγέλλεσθαι*; Luuk. 9, 2 *κηρύσσειν*; Luuk. 9, 11 *λαλεῖν περὶ*; Luuk. 9, 60 *διαγγέλλειν*.

<sup>139)</sup> Ap. t. 1, 3 *λέγειν περὶ*; Ap. t. 19, 8 *διαμαρτύρεσθαι καὶ πείθειν*; Ap. t. 20, 25 *κηρύσσειν*.

<sup>140)</sup> Ap. t. 8, 12 *ἐπαγγέλλεσθαι περὶ τῆς βασιλ. τ. θ. καὶ ὀνόματος Ἰησοῦ*; Ap. t. 28, 23 *διαμαρτύρεσθαι τὴν βασιλ. τ. θεοῦ καὶ πείθειν τε αὐτοὺς περὶ τ. Ἰησοῦ*; Ap. t. 28, 31 *κηρύσσειν τὴν βασιλ. τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

<sup>141)</sup> Luuk. 8, 10.

<sup>142)</sup> Luuk. 13.

kuid koguni teises ühenduses. Selle peatüki sisuks pole enam jumalariik, vaid kohus, mis läheb üle meelega parandamatu juuda rahva. Sellele rahvusele, kes kõik ajamärgid on jätnud kahe silma vahele, kes pole kasutanud meelega parandus-aega, kuulutatakse ette, et nad peavad nägema oma esi-isasid ja prohveteid jumalariigis, endid aga seal, kus on ulumine ja hammaste kiristamine. Nende asemele tulevad paganad kõigist ilmakaartest ja istuvad jumalariigis, nii et esimesed saavad viimseiks ja viimased esimesteks <sup>143</sup>). Jumalariik on sinepi-iva ja haputaigen, algab viimse kohtupäevaga, tuleb ka ilma iisraeli meelega paranduseta, tuleb paganaile; ta haarab kõiki rahvusi, on oma olus eshatoloogiline ja ka antijudaistlik.

Tähtis, kuid väga vaieldav on Luuk. 9, 27: λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, kusjuures γεύσονται θανάτου on väljend, mida leiame Talmudis, mitte aga Vanas Testamendis. Sellega võib võrrelda ἰδεῖν θάνατον või θάνατον θεωρεῖν. Markusel on sellele veel lisand olemas ἐληλυθῶσαν ἐν δυνάμει, kuna Matteus asendab τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Plummer'i <sup>144</sup>) arvates on siin jumalariigi sünonüümiks viimne kohus, nagu ka Matt. 25, 1, ja niipalju kui Jeruusalemma ärahävitamine tollekordses vaates tähendas ligiolevat maailma lõppu, on selles vihje paruusiale. Ka tähendab ju Jeesus ise, et inglidki taevas ega Poeg ei tea päevast ja tunnist, mil see kõik peab sündima, kui aga Isa üksi <sup>145</sup>). Nii võib siin evangelist tarvitanud olla populaarset fraasi, kuid teises mõttes. Ka tol korral oli ju veel jüngrite kujutelu osaliselt seotud juuda kuningriigi ootusega, nimelt Jeruusalemmaga; seepärast pakub Jeesus neile <sup>146</sup>) tähendamissõna rahanaeladest, „et nad Jeruusalemma ligi olid ja mõtlesid, et jumalariik varsti pidi ilmuma“. Jeesus õpetab siin jüngritele kannatlikku ootamist ja aktiivset töötamist Kristuse nimel, seni kuni ta uuesti tuleb, ja juutidele, et tuleb raske kättemaks neile, kes ära on heitnud töötatud kuningriigi.

Jeesuse tõelisest järelkäimisest leiame näiteid Luuk. 9, 57—62, kus ta kõnetab kolme, kelledest kaks tahtsid ise tema järel käia, ja

<sup>143</sup>) Luuk. 13, 28 jj.

<sup>144</sup>) Plummer, St. Luke, lk. 249 j.

<sup>145</sup>) Mark. 13, 32.

<sup>146</sup>) Luuk. 19, 11.

ühele neist kolmest ütles Jeesus: käi minu järel. Esimene on nähtavasti olnud Jeesuse vaimustatud kuulaja; et aga Jeesus oli juba teadlik oma kannatuse- ja surmateest, hoiatab ta teda. Matteus nimetab teist *ἐτερος τῶν μαθητῶν* ja Clemens Alexandrinus identiftseerib teda Viilipusega. Mõnedki teised samastamiskatsed on olemas, kuid nende tõenäosus on väga küsitav. Kolmas näide esineb üksnes Luukal ja tuleb nähtavasti eriallikast. See meenutab Eliisat ja Eliast <sup>147)</sup>. Nii on nõudeks loobumine oma tahtest Isa tahte täitmiseks ja tulipunktiks — töötamine jumalariigis.

Luukas jääb ka samale eshatoloogilisele joonele, nagu Matteus ja Markus, kuid samal ajal tungib temal esile ka teine joon, kus jumalariigi kuulutamiseiga ligidalt on seotud mõte, et rõõmusõnum jumalariigist on oleviku väärtus juba neile, kes seda taga nõuavad <sup>148)</sup>. Tähtsam neist kohtadest on Luuk. 17, 20. 21: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* — jumalariik on teie sees resp. seas, s. t. Jeesuses Kristuses ja tema tõelistes jüngrites. Kuid ka siin esineb kontrast: *ἐροῦσιν* vihjab tuleviku suurusele, *ἐστίν* aga olevikule. Wernle <sup>149)</sup> viib ka selle koha tuleviku aspektile, kuna Gould <sup>150)</sup> tõlgendab jumalariiki oleviku mõttes. Ta soovitab tõlkida *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* <sup>151)</sup> — „teie seas“, mitte aga „teie sees“ resp. „südames“, kuna variserid esitasid Jeesusele selle küsimuse ja nende süda oli vähemalt kaugel jumalariigist.

Järgmised kohad, kus kõnet on jumalariigist, on käsiteldud ühenduses eelmiste evangeeliumidega.

Luuka evangeeliumi vaateid jumalariigile kokku võttes

<sup>147)</sup> 1. Kun. 19, 20.

<sup>148)</sup> Luuk. 12, 31. 32; 16, 16; 17, 21.

<sup>149)</sup> Wernle, lk. 29 jj.

<sup>150)</sup> Gould, lk. 406. 440.

<sup>151)</sup> Plummer, *The Critical and Exegetical Commentary*, ütleb Luuk. 17, 21 kohta, et *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* tähendab, et kuni jumalariigi lõpliku tulemiseni on jumalariik teie seas, s. t. Jeesuse Kristuse isikus ja tema jüngrites.

Lemonyer tähendab Luuk. 17, 21 kohta samuti, et ei tule mõista täpselt, nagu asuks jumalariik südames, vaid inimeste ringides. Ta tähendab, et Jeesuse poolt kuulutatud kuningriik ei ole materiaalne, aga mitte ka eshatoloogiline.

Candlish tähendab Luuk. 17, 21 kohta, et siin on Jeesus väljendanud protest-seisukoha variseride vaate vastu, kelledele oli jumalariik natsionaalpoliitiliseks suuruseks.

näeme, et järjest nõrgeneb vaade aegade lõpu ligiolekule, mis tingitud alg-ristikoguduse raskustest ja paruosia viibimisest. Jumalariigi ootus kantakse rohkem tulevikku ja kristlased hakkavad rõhutama elu siinseid korraldusi ning apostel Pauluse poolt rajatud kogudusis nägema esimesi jumalariigi algeid.

### c) Jumalariigi mõiste Johannese evangeeliumis.

Kui jumalariigi mõiste oli juhtivaks sünoptilises traditsioonis, siis tõmbub see tagasi Johannese evangeeliumis, kus ta esineb ainult neli korda <sup>152</sup>). Ei saa isegi neid nelja korda vaadelda kui omaette tarvitamist, vaid nad esinevad paariti perikoopides; nii jääb üle ainult Nikodeemuse <sup>153</sup>) ja Pilaatuse <sup>154</sup>) perikoop. Viimasel ei esine *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vaid ainult *ἡ βασιλεία* ja selle pärast tahetakse ka seda kohta kõrvale jätta.

Lähtume siiski viimasest, kus Jeesus Pilaatuse ees kaitseb oma kuningriiki, mis tingitud sellest, et Pilaatus küsib — kas Jeesus on Juuda rahva kuningas? See küsimus, mis on säilinud ka sünoptikuil, on kahtlemata seotud juuda poliitilise riigi-ideega ja Pilaatuse küsimuse sisuks on maine kuningriik. Ta ulatub tagasi traditsionaalsele ütlusele, et Jeesus on Juuda rahva kuningas. Jeesus oli seda juba varemini eitanud <sup>155</sup>) ja eitab seda ka Pilaatuse ees; kuid oli siiski ka rääkinud oma kuningriigist prohvet Taanieli poolt tarvitatud mõttes <sup>156</sup>). „Mina olen kuningas“ on mõeldud kõrgema vaimse kuningriigi joonel, kus „kõik, kes on

<sup>152</sup>) Joh. 3, 3, 5; 18, 36(2).

<sup>153</sup>) Joh. 3, 3: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ja Joh. 3, 5... ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Teine variant — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν — S. A, B, A, N, A, Θ. Nii tarvitavad ka Justinus, Hippolytus, Irenäus. Tertullianus tarvitab mõlemaid vorme — in regnum caelorum (de Bapt. 13) ja in regnum Dei (de Anima 39). Ka Origenes tarvitab mõlemaid. Horti arvates on see üle kantud Matteuse evangeeliumist, kus esineb sageli fraas εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

<sup>154</sup>) Joh. 18, 36: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ἄνθρωποι ἂν οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

<sup>155</sup>) Joh. 6, 15.

<sup>156</sup>) Taan. 2, 44; 7, 14. 27.

tões, kuulevad minu häält“<sup>157</sup>). Kristuse valitsemine sünnib Johannese järgi Isa tahte täitmiseks. Nii on Pilaatuse perikoop käesolevas analüüsis sekundaarne.

Seega jääb järele ainus koht kõneluses Nikodeemusega, kus jumalariiki *ιδεῖν* ja *εἰσελθεῖν* on käsitletud kõige kõrgema väärtusena, millest sõltub inimese hea käekäik<sup>158</sup>). Kuid ka siin on tähtis märkida, et ühenduses ei lange rõhk jumalariigi formuleerimisele, vaid jumalariiki pääsu tingimustele. On ju nii, et Johannes eeldab oma lugejail sünoptikute tundmist ja seega ühenduses jumalariigi mõiste õiget tarvitamist. Johannese evangeeliumi eesmärgiks on tuua Kristuse isik usus ligidale igale indiviidile. Ta võtab tarvitusele uue mõistete kategooria, nimelt elu resp. igavese elu kategooria, mille alged leiduvad ka juba sünoptikuis<sup>159</sup>). Charles tähendab oma töös „Eshatoloogia“<sup>160</sup>) vahet sünoptikute ja Johannese vahel järgmiselt: „Üleminek sünoptikult Johannesele on sama, mis üleminek jumalariigi evangeeliumilt elu resp. igavese elu evangeeliumile.“ Esitatud seisukohale vaidleb vastu W. Michaelis<sup>161</sup>), kes lähtub sellest, et Johannese evangeelium olevikustab sünoptikuile ja Paulusele omased eshatoloogilised mõisted, kuigi ta ise ka eshatoloogiast täielikult vaba ei ole, rääkides kohtust ja ülestõusmisest<sup>162</sup>). Uus Johannesle on olevikuga seotud kohtuotsus, mis juba on mõistetud nende üle, kes ei ole uskunud Jumala ainusündinud Poja nimesse<sup>163</sup>). Igavese elu mõiste pole Johannesel enam puhas eshatoloogia, vaid juba elus tajutav ja usus elatav õnnis elu; seepärast ei poolda tema viimast mõistet jumalariigi sünonüümina. Küll tunnustab tema, et seda sünonüümi on sünoptikud tarvitanud, kuid erilises situatsioonis, nimelt rikka noormehe küsimuses: „Mis pean ma tegema, et ma igavese elu päriksin?“<sup>164</sup>). Sama mõttesuunda sisaldab ka Nikodeemuse perikoop, kuid Johannes ei saanud tarvitada igavese elu mõistet, mis oli juba olevikustatud, ainult sellepärast tarvitab siin sõna jumalariik. Toodud vastu-

<sup>157</sup>) Joh. 18, 37.

<sup>158</sup>) Joh. 3, 3. 5.

<sup>159</sup>) Matt. 7, 14; 19, 16. 17.

<sup>160</sup>) Charles, lk. 368.

<sup>161</sup>) W. Michaelis, lk. 26 j.

<sup>162</sup>) Joh. 5, 27 j.

<sup>163</sup>) Joh. 3, 18.

<sup>164</sup>) Matt. 19, 16.

väide on rajatud jumalariigi eshatoloogia kaitsmisele, kuna kõrvale on jäetud seisukoht, et Johannesel ei lange tulipunkt niivõrt Kristuse jumalariigi rajamisele kui rajaja isikule; siis mitte ka jumalariigi müsteeriumile, vaid elule jumalariigis. Kristuse elus rikastab nii siis kristlane oma elu.

Sünoptikud <sup>165)</sup> tarvitavad koos sõna *ἡ ζωή* ainult 16 korda ja *ἡζωὴ αἰώνιος* 8 korda, Johannese evangeelium tarvitab üksinda *ἡ ζωή* 39 korda ja *ἡ ζωὴ αἰώνιος* 17 korda. Nii osutub see, mis polnud esile tõstetud sünoptikuis, Johannese evangeeliumis tsentrumiks. Küsimine: mida mõistab siis Johannes selle mõiste all?

Michaelise vastu võib kohe tähendada, et Johannesel peitub elu täielik ja lõplik mõiste selles, et see on igavene: „Aga see on selle tahtmine, kes mind on läkitanud, et igavene elu peab olema igäühel, kes Poega näeb ja tema sisse usub, ja ma tahan ta üles äratada viimsel päeval“ <sup>166)</sup>. See koht on selge interpretatsioonita. Ei saa aga märkimata jätta teist joont, et Kristuses toodud elu on aare igäühle ka olevikus: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον* <sup>167)</sup>; see on aare, mida isegi surm meilt ei riisu, see pole üksi prospektiivne, vaid on reaalne, ühenduses inimese lunastamisega. Sel joonel on Jumala nägemine ekvivalentne elu olemisega.

Põhjustades eelöeldule võib väita, et Johannese evangeelium liigub edasi kahel joonel, mille alged leiduvad sünoptikuis. Viimaseist kostis läbi joon, et keegi ei või pärida jumalariiki vaimseks muutmata, materiaalseist asjust loobumata ja Jumalale liginemata lapselikus lihtsuses ja südame puhtuses. Seda arendab Johannes edasi mõistes, kes ei ole sündinud ülevalt (*γεννηθῇ ἄνωθεν*), resp. taassünni mõistes. Teine joon peitub Charles'i eespool-tsiteeritud ütluses: Jumalariigi evangeelium muutub elu evangeeliumiks <sup>168)</sup>.

Vaatleme lähemalt taassünni mõtet. See ei ole täiesti kristliku originaaliga, sest juba India brahmaan on kaks korda sündinud. Justinianus tarvitab ütlust ühe orja kohta, et see on

<sup>165)</sup> Moulton, Concordance, lk. 422 j.

<sup>166)</sup> Joh. 6, 40.

<sup>167)</sup> Joh. 6, 47; vrd. Joh. 3, 16.

<sup>168)</sup> Westcott, The Gospel of Life, lk. 8.

*τὸ τῆς παλιγγενεσίας δίκαιον* <sup>169</sup>). Pöördepäeva hakatakse pidama uueks sünnipäevaks, eriti muutub see sagedaks nähtuseks I sajandi lõpul, kus esile tõusevad müstilised tüübid.

Jeesus avaldab näilist imestust Nikodeemuse perikoopis, et tema kui iisraeli õpetaja ei tunne taassündi. Nikodeemus kui sanhedriin teadis küll kuningriigi mõistet, mida tema ja ta kaaslased ootasid messias-poliitilisel joonel. Kuningriik oli neile veel tuleviku suurus poliitilises suunas. Nikodeemus ei olnud ette valmistanud Jeesuse ütlusele, et tema ei käi õigel teel ja et ta põhjaliku muutuseta ei või sisse pääseda jumalariiki. Ta peab enne lapseks muutuma taevase Isa ees, ta peab sündima ülevalt. Jeesus ei liigu siin müstiliste voolude vaatejoonel ega anna põhjust seda kohta sektantiliselt interpreteerida, vaid *ἄνωθεν* tähendab siin lihtsalt sündimist kõrgemasse ellu. Sündima ülevalt tähendab sündima taevast, sündima vaimust, milline mõiste on õige ligidal jumalalapse mõistele. See koht on kontekstis Q ütlusega „kui teie ei saa kui lapsukesed, siis ei või teie jumalariiki saada“ <sup>170</sup>). Sama mõiste on edasi arendatud Joh. 3, 5: *γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*; seda on interpreteeritud ristimisega, aga ka see vajab analüüsi. Kas siin on mõeldud Johannese või Jeesuse ristimisega, see ei muuda asja; kindel on, et Jeesus rõhutab siin vaimset taassündi, milleks inimene peab sündima ülevalt; Jumal sünnitab inimeses oma lapse.

Eelnimetatud interpretatsiooni kohta, nagu asendaks ristimine taassündi, olgu veel tähendatud, et selline vaade esineb harva Uues Testamendis. Võib-olla leiame seda Peetruse kirjas <sup>171</sup>), kus üteldakse: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*, samuti ka Tiituse kirjas <sup>172</sup>): *ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Mujal Paulus ei ühenda ristimist taassünniga, küll aga Kristuse surmaga, et oleme temaga maha maetud ristimise läbi surma sisse <sup>173</sup>). Küll on aga Paulusele inimene Kristuses *καινὴ κτίσις* <sup>174</sup>), ja see mõt-

<sup>169</sup>) J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Rebirth".

<sup>170</sup>) Matt. 18, 3.

<sup>171</sup>) 1. Peetr. 1, 23.

<sup>172</sup>) Tiit. 3, 5.

<sup>173</sup>) Room. 6, 3; Kol. 2, 12.

<sup>174</sup>) 2. Kor. 5, 17.

tekäik ei ole kaugel enam kristlaste taassünnist ning ristimisest kui taassünni vormist. Seda kujutlust tarvitab sageli II ja III sajandi kirjandus ristimise illustreerimiseks. Nii tsiteerivad Joh. 3, 5 niihästi 2. Clemens'i kui karjase Hermas'e kiri. Justinus Veretunnistaja tähendab: „Me toome katehumeenid vee juurde ja pärast ristimist on nad uuesti sündinud, nagu oleme meiegi.“ Teisel kohal tähendab ta: „Kristus alustas uue aja, mis on uuesti-sünnitatud temast vee, usu ja puu läbi, mis sisaldab risti saladusi“<sup>175</sup>). Ka Hippolytus ja Irenäus vaatavad ristimisele kui taassünnitavale jõule; Clemens Alexandrinus tarvitab ekvivalentsetena ristimist ja taassündi<sup>176</sup>).

Kui nüüd seda interpretatsiooni üle kanda Nikodeemuse perioopi, kus räägitakse ülevalt sündimisest ja sündimisest veest ning vaimust, ja viimast tõlgendada ristimise mõttes, siis võib siin jutt olla ainult Johannese ristimisest, kus pole kõnet veel vaimu ristimisest, vaid ainult *ἐν ὕδατι*, vastandina Jeesuse *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Nii ei saa me Jeesuse mõttes ühendada taas-sündi ja ristimisdogmat; Jeesus pani rõhu vaimsele muutumisele, kõik, kes igatsesid jumalariiki, pidid sündima ülevalt; ja siit on arusaadav, et raskeil tagakiusamis-ajajärgel samastati see ristimise-ga, mis tähendas Jeesuse tunnistamist Jumala Pojaks.

Joh. 3, 16 kandub Nikodeemuse kõnelus üle igavese elu mõistele, mis on Johannese evangeeliumis, nagu tähendatud, esikohal. Ka see pole uus ala, vaid samane jumalariigiga, evangelist väljendab seda aga keeles, mis on vastuvõetav niihästi kreeka kui juuda mehele. Igavene elu on inimkonna ideaal, mis aga isenesest eeldab usku Jeesusse kui Jumala ainusündinud Pojasse. Johannese elu kategooria vastab sünoptilisele traditsioonile jumalariigist ses mõttes, et ka selle lõplik realiseerimine ilmub viimsel kohtupäeval, kuid ta on ometi rohkem ajatu kategooria ja seepärast on tal ettevalmistav ning partsiaalne, kuid ka reaalne koht oleviku kogemustes, niikaugelt kui Igavene ise on reaalne ja ühtlasi ka üleajaline. Nii laheneb ka näiline vastuolu ütluste vahel: „kes minu sisse usub, sel on igavene elu“ ja „ma tahan teda üles äratada viimsel päeval“. Kristus on elu, temal on igavese elu

<sup>175</sup>) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 44.

<sup>176</sup>) Scott, lk. 47 j.



sõnad, tema on eluleib, tema on ka ülestõusmine; kes temasse usub, sel on igavene elu <sup>177</sup>).

Kokkuvõetult on Johannese evangeeliumi järgi selge: jumalariigi lunastus ei ole aja ega koha küsimus, vaid on Jumala ja inimese vahekord. Ses mõttes on ka igavene elu ajatu mõiste, ta on olemise täius ja rikkus, inimestele Jumala poolt seatud lõpp-eesmärgi realiseerimine Jumalaga ühenduses olemise teel Kristuse kaudu. Igavene elu on elu, mille aluseks ja oluks on armastus, millest tingitud on tõeline sõprus kui kultuurühendiste alus, kus nähtavale peab tulema teenimine. Olevikus omame seda niivõrt, kui Jumal sünnitab meid ülevalt omast vaimust, ja tulevikus kord täielikult, siis kui Jumala tahtmine on sündinud maa peal nagu taevas.

#### d) Jumalariigi mõiste katoolseis kirjus.

Ülejäänud Uue Testamendi kirjades, välja arvatud Johannese Ilmutamise raamat, esineb jumalariigi mõiste harva <sup>178</sup>) ja on seotud teiste kõrvalmõistetega. Olgu ainult tähendatud, et Jaakobuse ja Peetruse juures esineb jumalariik eshatoloogilise ideena, kusjuures Jeesuse primaarne mõte on ühendatud apostliku aja kujuteluga. Jaakobus räägib sellesinase maailma vaeseist, keda Jumal on ära valinud oma kuningriigi pärijaiks, mis ta on töötanud neile, kes teda armastavad <sup>179</sup>). Peetrusel <sup>180</sup>) esinev hukkaminemata pärandus, mis peab ilmuma viimseil ajal, on eshatoloogiline suurus. Jumal ise on meid kutsunud ja ära valinud oma riigi lasteks ja annab meile Issanda ja Õnnistegija Jeesuse Kristuse igavese kuningriigi. Kirjas eebrealastele, mis nii mitmel joonel sisaldab paralleele Johannese evangeeliumile ja mis pole vaba ka Pauluse mõjust, on esile tõstetud kaks punkti, mis aga mõlemad on Paulusel sekundaarse tähendusega. Esiteks, et niivõrd hästi Paulusel kui ka Eebrea kirja autoril ulatub kirjeldus Kristuse eksaltatsioonist tagasi Vana Testamenti, ja nimelt Taaveti psalterisse <sup>181</sup>), kusjuures Paulus räägib peale kõikide vaenlaste

<sup>177</sup>) Joh. 1, 4; 5, 26; 6, 68; 17, 3; 14, 6; 4, 14; 7, 38.

<sup>178</sup>) Jaak. 2, 5; 2. Peetr. 1, 11; Eebr. 1, 8; 11, 33; 12, 28; vt. Moulton, Concordance, lk. 143.

<sup>179</sup>) Jaak. 2, 5; vrd. 1. Kor. 2, 9.

<sup>180</sup>) 1. Peetr. 1, 4, 5; vrd. 2. Peetr. 1, 10, 11.

<sup>181</sup>) Ps. 110; vrd. 1. Kor. 15, 25; vrd. Eebr. 10, 12.

jalge alla panemist kuningriigi uuest vormist, mille tagajärjel on Jumal kõik kõiges <sup>182)</sup>, siis väljendab Eebrea kirja autor seda lihtsamalt, tähendades ainult, et „istub igavesti Jumala paremal käel“. Teiseks räägib Eebrea kirja autor peaaegu evangeeliumide sõnadel ühest kuningriigist, mida meilt ei saa enam keegi ära võtta — βασιλεία ἀσάλευτος <sup>183)</sup>. See kuningriik on Kristuse jüngerite omandus ja ta nimetab seda, nagu Pauluski, „taevaseks Jeruusalemmaks“, kuigi maine Jeruusalemm on kadunud. See on esimene samm jumalariigi mõiste ümbermodifitseerimisele Jumala linna mõttes.

### e) Jumalariigi mõiste Johannese Ilmutamise raamatus.

Johannese Ilmutamise raamatus esineb mõiste ἡ βασιλεία 9 korda, ja nimelt Joh. Ilm. 1, 6. 9; 5, 10; 11, 15; 12, 10; 16, 10; 17, 12. 17; 20, 6 <sup>184)</sup>. See raamat kuulub oma stiililt ja laadilt apokalüptilisse kirjandusse ning arendab edasi Taanieli alustatud mõtteid. Ta on pärit Kreeka langusperioodilt <sup>185)</sup>, käsitleb Kristuse valitsemise ja Jumala vaenlaste hävitamist. Johannese Ilmutamise raamat ei sea lugejate silmade ette üksnes Jumala valitsemist omas riigis, vaid ka viimase sünnivalusid maailma võitluste keerises kuni maailma võimu lõpliku languseni, mis on kehastatud Rooma valitsuses. Teose autor kuulutab nägemusis jumalariigi tulemist maa peale ja kinnitab kristlikku kogudust lõplikus headuse võidus. Kui seitse Väike-Aasia kogudust representeerivad täit ristiusku, siis Room representeerib maailma võimu, ütleb Charles <sup>186)</sup>. Room seisab täielises vastuolus Messiaga ja nende kahe võimu vahel ei saa olla mingisugust kompromissi. Võitlus nende suuruste vahel peab takistusteta kestma, kuni maailma riigid on alistunud Messia-riigile, mis realiseeritakse maa peal. Ei tohi olla seaduseandlust, valitsust, riigivõimu, mis lõplikult ei alistu Messia tahtmisele. Nii on nägija täieline optimist Jumala lõpliku võidu üle maa peal ja iga usklik peab jälgima Tallele tänu-

<sup>182)</sup> 1. Kor. 15, 28.

<sup>183)</sup> Eebr. 12, 28.

<sup>184)</sup> Moulton, Concordance, lk. 143.

<sup>185)</sup> Charles, The Revelation of St. John, sissejuhatus.

<sup>186)</sup> Charles, ptk. III.

andmises, kuni iga kuri jõud taevas ning maa peal, isegi surm on pandud tema jalgade alla. Viimane mõttekäik esines ka Paulusel; ometi on riikluse suhtes vahe niihästi Johannese Ilmutamise raamatu kui Pauluse kirjade vahel. Paulus ei tundnud enamikus oma kirjade kirjutamise ajal veel Rooma tagakiusavat võimu, vaid näib just vastupidi, et Paulus on pannud lootusi isegi Rooma riigile<sup>187)</sup>, mille riikkondsusesse ta kuulus<sup>188)</sup>. Ta vaatles Rooma riiki kui võimu, mis kaitses kristlust fanaatiliste tagakiusajate viha eest ja mitmel korral ka Paulust ennast kaasaegsete juudalaste vastu. Muidugi ei õigusta Paulus kristlaste kohtukäimist Rooma kohtus, vaid pilkab seda, tähendades, et see on õiguse otsimine ülekohtuste juures<sup>189)</sup>. Riigi valitsemises on nad aga Jumala teenrid ja neile tuleb alistuda südametunnistuse pärast<sup>190)</sup>. Seepärast tuleb paluda ka valitsejate eest, et võiksime elada rahulist ning vaikset elu kõige jumalakartuse ja ausa elu sees<sup>191)</sup>. See Pauluse kui hea kodaniku mõju kandus edasi järgmise sajandi apologeetidele, mis omakorda valmistas teed alliansi mõttele ristiusu ja tsiviil-elu vahel. Aga alg-ristikoguduse konstruktsioon nõrgestas seda tendentsi.

Paralleelselt sellele on olemas ka teine vaade, mis edasi kandub apokalüptilises kirjanduses. Taaniel seisis võitluses seleukiitide vägivalla vastu, Saalomoni psalmid mõistavad hukka roomlaste teguviisi kõige pühama paiga profaneerimises. Need asjaolud tingisid vaate, et paljudele kristlasile tundus tsiviilvõim kolmel esimesel sajandil tagakiusavana, maine riik oli Kristuse tõelistele järelkäijatele Paabeliks, Jumala päranduse rüüstajaks. Vahekord kristlase ja riigivõimu vahel on võtmeks Johannese Ilmutamise raamatust arusaamisel. Esitatud vaade paganlikule võimule on karaktersest judaistlik, millel omakorda pikk ajalugu selja taga.

Johannese Ilmutamise raamat on kirjutatud Kristuse peatse taastumise ootusega. Punase niidina läbib teda mõte: „vaata, ma tulen nobedasti“ ja raamat algab ning lõpeb sõnadega: „aeg on

---

<sup>187)</sup> Ramsay, The Church in Roman Empire, lk. 148.

<sup>188)</sup> Room. 1, 15.

<sup>189)</sup> 1. Kor. 6, 1.

<sup>190)</sup> Room. 13, 1—5.

<sup>191)</sup> 2. Tim. 2, 2.

ligi“<sup>192)</sup>. Ka raamatu struktuur vajab tähelepanu ja aitab kaasa selle seletamisele. Peale sissejuhatavaid manitsusi inglilt seitsmele Aasiamaa kogudusele algab nägemus, kus Tall avab seitsme pitseriga kinnipandud raamatu<sup>193)</sup>. Iga pitseri avamisel väljub kättemaksu-ingel. Viienda pitseri avamisel on kuulda nende hingede hääli, kes olid tapetud sõna pärast, kuna kuuenda pitseri avamisele järgneb paus<sup>194)</sup>, maa väriseb, vägevad poevad koo- bastesse varjule; ent 144000 pitseriga märgitud ja paljud lunas- tatud kõigist paganaist, suguharudest, rahvaist ja keeltest seisa- vad Talle aujärje ees, ehitud pikkade valgete riietega. Seits- menda pitseri avamisel<sup>195)</sup> algab uus seeria seitsme pasunaga, millest igaüks tõi häda maa peale. Kuuenda pasuna puhumise järel tekib jälle paus ja seitse pikset teevad oma häält, nägijale aga on keelatud seda kirjutada<sup>196)</sup>. Seitsmenda pasuna puhumisega peab algama lõpp. Häälled kuulutavad Messia-riiki maa peal, ilmu- vad nägemused seaduselaekast, ime inimeslapsest, sõda Miikaeli ja Draakoni vahel, samuti mööduvad meie silmade eest elajas ning valeprohvet ja nägemus Tallest Siioni mäel<sup>197)</sup>. Kolm ingliti lendavad keset taevast: igavese evangeeliumi, Paabeli languse ja viimse kohtupäeva ingel<sup>198)</sup>. Õnnistus Issandas surnute üle ju- hatab meid Inimese Poja nägemusele valgel pilvel.

Lõikus maa peal on küps ja Jumala ingel terava sirbiga löi- kab maha viinapuu kobarad ning viskab marjad Jumala kange viha suurde surutõrde<sup>199)</sup>. Algab teine seitsmete seeria<sup>200)</sup>; seitse ingliti seitsme viimase nuhtlusega, seitse kuldkaussi täis Jumala kanget viha. Nuhtlused langevad maale, merele, jõgedele, päikesele; langevad metsalise aujärjele; Eufrat kuivab ära, et neile kuningaile, kes asuvad päikese tõusu pool, oleks tee vaba sõ- jaks. Viimane ingel valab oma vihakaussi õhku ja siis ütleb hääli: „kõik on lõpetatud“. Veel järgneb kohus Paabeli üle ja seega on

<sup>192)</sup> Joh. Ilm. 1, 3; vrd. Joh. Ilm. 22, 6. 10.

<sup>193)</sup> Joh. Ilm. 4. 5.

<sup>194)</sup> Joh. Ilm. 6, 12.

<sup>195)</sup> Joh. Ilm. 8, 1.

<sup>196)</sup> Joh. Ilm. 10, 4.

<sup>197)</sup> Joh. Ilm. 12—14.

<sup>198)</sup> Joh. Ilm. 14, 6—12.

<sup>199)</sup> Joh. Ilm. 14, 13—20.

<sup>200)</sup> Joh. Ilm. 15. 16.

otsas ettevalmistused suurele Talle pulma õhtusöömaajale <sup>201</sup>). Aga veel läheb Jumala Sõna välja võitlema ja alla heitma metsalist ning valeprohvetit ja kõikide kuningriikide kuningaid <sup>202</sup>). Draakon ja Saatan on kinni sügavuses 1000 aastat; sel ajal tõusevad üles vere- ja usutunnistajad ning valitsevad Kristusega. See on siis 1. ülestõusmine, kus nad on Jumala ja Kristuse preestrid <sup>203</sup>). Millenniumi-kuningriigi tsentrumiks on Jeruusalemm, mis taevast alla tuleb. Selle ülesanne on maailma reevangelisatsioon. Siis vabaneb Saatan vangist, eksitab paganaid ja lugematul arvul tulevad Gog ja Magog sõtta armastatud linna vastu, aga Jumala tuli taevast hävitab nad, Kurat heidetakse tule- ja väävlijärve, kus teda igavesti piinatakse koos Metsalise ja Valeprohvetiga. Sellele järgneb 2. ülestõusmine ning viimne kohus <sup>204</sup>). Järgneb uus taevast ja uus maa, ilmub taevalik Jeruusalemm kui Tallele ehitatud pruut ja nägemus jõuab lõpule, nii kuis ta algaski kirja kujul Aasia pühadele <sup>205</sup>).

Toodud käsitlest näeme, et lõpp esineb korduvalt, kuid ikka algab kirjeldus uuesti ja kordab eelmist. Kõik sisu vihjab ühele keskmõttele, nimelt Messia tulemise ja tema riigi ettevalmistamisele. Nuhtlused kutsuvad meelesparandamisele, usklike tagakiusamine püsib maailmaaja lõpetamiseni. Riiklikku tagakiusavat võimu kujutatakse metsalisena, kõik ebajumalate teenimise katsed ja keisrikultus on ühendatud valeprohveti kujutlusse. Riik resp. Metsalise kuningriik lüüakse pimedusega viienda ingli ajal, kuna lõplik ärähävitamine järgneb hiljemini. Peateema pole mitte see, mida Jumal Kristuses on andnud, vaid mida ta tulevikus annab. Ta on sel joonel usu ja lootuse evangeelium, mis katsub kirikuid uuesti tuua teadmisele, et ots on ligidal <sup>206</sup>).

Johannese Ilmutamise raamatu järgi on kristlased sõna tõsisel mõttel preestrite ja kuningate rahvas, mis oli juba kauges minevikus Jumala valitsemise oluliseks jooneks <sup>207</sup>). Kui siia

<sup>201</sup>) Joh. Ilm. 17.

<sup>202</sup>) Joh. Ilm. 19, 11—27 (*τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης*). Saatan, mitte identne metsalisega.

<sup>203</sup>) Charles, The First Resurrection, § 5.

<sup>204</sup>) Joh. Ilm. 20, 11—15.

<sup>205</sup>) Joh. Ilm. 21. 22.

<sup>206</sup>) Charles, Studies in the Apocalypses, lk. 213.

<sup>207</sup>) Ex. 19, 6; Lev. 19, 2; vrd. Joh. Ilm. 1, 6.

kaasa arvata Peetruse ütlus <sup>208)</sup> : *ὁμοῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον, ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν*, siis on see Vana Testamendi mõte puhtal kujul Uues Testamendis alal hoidunud. Olgu tähendatud, et see mõte nägija poolt Johannese Ilmutamise raamatus on asetatud ligidasse ühendusse Kristuse tuhandeaastase maapealse valitsemisega: sa oled meid teinud kuningaiks ja preestreiks meie Jumalale ja meie peame kui kuningad valitsema maa peal <sup>209)</sup> ja nad peavad jälle Jumala ja Kristuse preestrid olema ja temaga kui kuningad valitsema tuhat aastat <sup>210)</sup>. Seda, et need, kes on Kristuse päralt, tulevikus valitsevad tema riigis, oleme näinud juba Issanda enda ja Pauluse juures; uus on siin preestlus, millele aga ühiseid jooni leiame Exodusest, kus räägitakse murdumata alistumisest Jumalale.

Johannese Ilmutamise raamatu tavaline väljendus <sup>211)</sup> : *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* on paljusid viinud veendele, et kogudus siin lõplikult võidab kõik väed, mis tagakiusamis-perioodidel püüdsid seda hävitada, ja selle võidukaigu alguseks olevat ristikiriku Rooma riigikirikuks tunnustamine a. 323 Constantinus Suure poolt. Käesaja inimesed aga on sellest salmist välja lugenud inimeselu pühitsuse töötuse ja Kristuse valitsemise uudunud tsiviil- ja poliitilistes koondistes. Aga algtekst, samuti ka kontekst keelavad meid sellesse salmi sisse lugeda ideid, mis küll vaimustavad, kuid mida pole ses ühenduses. *Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, s. t. teiste sõnadega, et valitsemine selle maailma üle on läinud Messia kätte. Kontekst näitab selgesti, et tegemist on Messia tulemisega omas riigis ja et ta siis raudkepiga valitseb rahvaste üle <sup>212)</sup>.

Sage on Johannese Ilmutamise raamatus ka kujutelu taevasest linnast, uuest Jeruusalemmast <sup>213)</sup>, mis on siin, samuti nagu juba eebrea kirjas, jumalariigi kehastis. See kuulub regeneratsiooni uue geneesi perioodi, kus uus taevast ja uus maa asendavad vana.

<sup>208)</sup> 1. Peetr. 2, 9.

<sup>209)</sup> Joh. Ilm. 5, 10.

<sup>210)</sup> Joh. Ilm. 20, 6.

<sup>211)</sup> Joh. Ilm. 11, 15; 19, 6.

<sup>212)</sup> Ps. 110; 2, 9; Joh. Ilm. 2, 27; 12, 5; 19, 15.

<sup>213)</sup> Joh. Ilm. 3, 12; 21, 2. 10.

Aga enne taevasse Jeruusalemma ilmutumist, mis on lõplik jumalariik resp. Jumala linn, leiab Messia valitsus täielise realiseerimise. Selle ajajärgu vahel, kus seitsmes ingel Harmageddonis valab välja oma kausi ja lõplik võit saavutatakse Gogi ja Magogi vaenlaste üle, tuleb Messia valitsus maa peale, mille tsentrumiks on armastatud linn — tuhandeaastase kestusega. Sama mõte on omane juuda Messia-riigi kujutlusile. Nagu IV Esra ja Baruk räägivad 400-aastasest, nii esineb Johannese Ilmutamise raamatus kujutelu 1000-aastasest riigist. Stanton<sup>214)</sup> arvab, et Johannese Ilmutamise raamat tarvitab arvu tuhat ainult sellepärast, et see on ümmargune summa. Igatahes annab selle aja perioodi eristamine Jumala kõikvõimsast valitsemisest Messia-riigi kujutelu.

Kui seega lõpetada jumalariigi mõiste piibllilise ainekliku käsitlus ja pilk tagasi heita sellele rikkalikule faktilisele materjalile, mida pakuvad ses küsimuses piibllilised allikad, siis ei saa piirduda üksnes selle ainekliku edasiandmisega, vaid paratamatus ühenduses kerkivad sellega koos üles esimesed jumalariigi kuulutajad, nimelt Ristija Johannes ja Jeesus Kristus. Viimane küll mitte kui ainult jumalariigi kuulutaja, vaid ka kui selle rajaja, ligitooja ja kehastaja. Sellepärast on õigustatud küsimus: milline oli nende arusaamine jumalariigist?

#### **f) Jumalariik Ristija Johannese kuulutuses.**

Ristija Johannes on esimene, kes Uues Testamendis tarvitab jumalariigi mõistet ning kuulutab selle ligiolu<sup>215)</sup>. Tema töö esineb evangeeliumi otsese ning teadliku ettevalmistusena. Ta ootab Jeesust, kuid saab teadlikuks tema taevasest kutsest alles ristimisel, kust peale astub ligemasse vahekorda Messiaga, keda ta oli ette kuulutanud<sup>216)</sup>.

Nii jääb tunne, nagu ei olekski tal iseseisvat tähtsust ega väärtust peale ettevalmistava töö. Üldiselt võib küll Uues Testamendis näha, et ka Ristija Johannes oli iseseisev õpetaja oma kuulutuse ja isikliku mõjuga oma õpilastele. Kui ta heideti vanglasse, siis tema õpilased jätkasid ta tööd ja isegi peale tema surma

---

<sup>214)</sup> Stanton, Christian and Jewish Messiah, lk. 218.

<sup>215)</sup> Matt. 3, 2.

<sup>216)</sup> Lemonьер, The Theology of the New Testament, 1929, lk. 21.

leiaame ühingu, mis vaatab temale kui asutajale <sup>217</sup>). Ka on Johannese evangeeliumi üheks aspektiks poleemiline joon Ristija Johannese sekti vastu, mis esines kristliku koguduse kõrval. Paistab tõena, et Ristija Johannes jättis oma ajale sügavama ja kestvama mõju, kui sellest räägivad evangeeliumide allikad, ja et tema õpetuses oli palju olulisi jooni, millest meie aeg enam teadlik ei ole <sup>218</sup>). Tuleb sellesse süveneda ja küsida: kust võttis Ristija Johannes jumalariigi mõiste ja mis mõttes tarvitas ta seda?

Vastavalt Matteuse evangeeliumile oli Ristija Johannese kuulutuse sisuks: *μετανοείτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* <sup>219</sup>), kuna paralleelkohad Luukal ja Markusel ei pea kinni literaalsest vormist. Selle asemel leiame tavalise ütluse prohvet Jesajalt üle võetuna *ἡ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* <sup>220</sup>). Ta kuulutas suure lõpu ligiolu, kutsus inimesi meeleeparandamisele, mille väliseks tunnusmärgiks oli veega ristimine.

Uuemal ajal on õigusega väidetud, et Ristija Johannes pole mitte ristimisriituse alustaja, vaid et selle juured ulatuvad tagasi Kreeka müsteeriumidesse ja India, Pärsia, Egiptuse ning Väike-Aasia religioonidesse <sup>221</sup>). Keha pesemine jooksva veega sümboliseeris juba seal seesmist puhastamist, millela oli võimatu jumalik ligiolu. Judaismist leiame analoogiaid ristimisriituse kohta; olgu nimetatud ainult esseenide tseremoniaalsed pesemised, proselüütide pesemised vastuvõtmisel jne. <sup>222</sup>). Eelnimetatud näisid mõju avaldavat Ristija Johannesele, kuid kui esile tõsta ligidat suhtumist tema ristimise ja kuningriigi kuulutamise vahel, siis on tema ristimine ometigi midagi muud. Küll on temagi tundnud prohvet Sakaria uue aja tulemise kujutelusid, kust isegi Jeesus otsis paralleele oma Jeruusalemma sissesõidule <sup>223</sup>), ja võttis üle Messia mõiste ning tarvitas sageli sealseid kujutelusid, eriti apokalüptilises mõttes <sup>224</sup>). „Noil päevil peab avatama allikas Taaveti kojale ja Jeruusalemma kodanikkudele patu ja mustuse tarvis,“

<sup>217</sup>) Ap. t. 18, 25; 19, 3.

<sup>218</sup>) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 58 j.

<sup>219</sup>) Matt. 3, 2.

<sup>220</sup>) Mark. 1, 3 ja Luuk. 3, 4.

<sup>221</sup>) J. Hastings, Encyclopedia of the Bible, art. "Baptism".

<sup>222</sup>) J. Lambert, The Sacraments of the N. T., lk. 55 jj.

<sup>223</sup>) Sak. 9, 9; vrd. Matt. 21, 4, 5.

<sup>224</sup>) Sak. 9, 9. 10; 10, 2; 11, 12. 13; 12, 10; 13, 6. 7; 14, 21.



kirjutas prohvet <sup>225)</sup> ja seda kasutas Ristija Johannes, kui ta kuulutas ristimist pattude andestamiseks, sest nüüd pidi olema avatud puhastamisallikas.

On üsna loomulik, et Johannes oma ristimisele suurema väärtuse andis, kui ainult sümboolse tähenduse. Ta tahtis esmajooneliselt mõjustada seesmist ümbermuutumist ja seepärast võtta ette ristimist ka ainult nende juures, kes oma patte kahetsevad, nii et seesmine protsess pidi välise toiminguga abil lõpule viidama <sup>226)</sup>. Tol korral ei tehtud ka veel vahet sümboli ja asja enda vahel, vaid sageli identifitseeriti räägitud sõna isiku või esemega, mida see tähendas, ja väline toiming seoti realiteediga, mis kandis endas religiooset väärtust. Ristija Johannese ristimise väärtusele vihas ka Jeesus oma küsimuses variseridelt: „Kas Johannese ristimine oli taevast või inimestest?“ <sup>227)</sup>. Siit on selge, et Ristija Johannes ei olnud ainult moraliseerija, vaid et ta andis ristimises edasi Jumala armu. Ta kutsus inimesi ristimisele kindlas jumalariigi ligioleku teadmises, mis oli ette kuulutatud Pühas Kirjas prohvetite ja apokalüptikute läbi, et algab kohtumõistmine, kus väljavalitud eraldatakse hukkaläinud massist. Ta tähendas, et selle suure draama ettevalmistav akt on alanud ja et on veel ainult lühike vahe, mil inimesed ise võivad veenduda jumalariigi tulemises. Kes endid meelega parandamises ja kahetsuses lasevad ristida, need võivad leida pattude andestamist ja nii pääseda viimisel kohtupäeval. Ta oli teadlik oma ristimise relatiivsusest, sest üksi Jeesuse ristimine on absoluutne <sup>228)</sup>.

Nii oli Ristija Johannese kuulutuse fundamentaalne idee ristimises, mis on ka seotud vastavalt tema nimega. Ta pidas ennast hüüdjaks hääleks kõrves, Jumala saadikuks, kelle ülesandeks oli kuulutada meelega parandust ja ristimises meeltparandanuid ette valmistada jumalariigile.

Aga et ligemale tungida tema ülesandele, tuleb vaadelda ka tema õpetust, mis on säilinud evangeeliumides. Ühenduses tema isiku ja tööga katsume asetada teda õigesse vahekorda kaasaegse judaismiga. Sellest seisukohast tuleb küsida, milline oli Ristija Johannese vaade: 1) apokalüptilisele teooriale, 2) populaarsele

<sup>225)</sup> Sak. 13, 1.

<sup>226)</sup> W a c e, The Christian Biography, art. "John the Baptist", § 9 c.

<sup>227)</sup> Mark. 11, 30; Matt. 21, 25.

<sup>228)</sup> A. H e a d l a m, The Theology of the N. T., lk. 341 j.

messianistlikule liikumisele, 3) offitsiaalsele religioonile ja 4) prohvetite õpetusele <sup>229)</sup>).

Ristija Johannes kujutas endale tulevat aega traditsionaalsel apokalüptilisel joonel. Ta ootas aega, kus võimul olevad kuningriigid langevad, kus viimne kohus eristab õiged ülekohtustest, mil ilmub Messias, kes on taevase väega. Ta nägi oma ülesannet nende apokalüptiliste ideede kandmises rahva hulka <sup>230)</sup>, mis seni olid rohkem levinud ainult literaatide klassi keskel. Tema tulise jutlustamise tagajärjena haaras rahvas tervikuna kinni jumalariigi lootustest, sest ta julges väita selle ligiolu, selle peatset realiseerimist. S p e n c e'i arusaama järgi seisis Ristija Johannese peatahtsus selles, et ta oli apokalüptika uuendaja. Ta võttis üle kujutelud kuningriigist, viimsest kohtust, Messia ametist, nagu ta nad ees leidis. Tema huvi ei olnud mitte dogmaatiline ega spekulatiivne, vaid puhtpraktiline.

Nii pole karakterne joon Ristijal Johannesel mitte pööratud tulevikku, mitte jumalariigile enesele, vaid peaaesjalikult just jumalariigi ettevalmistamisele — meeleparandamisele ja patukahetsemisele. Meie ei toimi tema mõttes, kui räägime ainult apokalüptilisest joonest ta juures, sest ta heitis endast ära juuda maailma visionaarsuse ja asendas selle dünaamilise, praktilise religiooniga.

Teine küsimus: milline oli Ristija Johannese suhe tavalise natsionaalse ja poliitilise Messia ootusega? <sup>231)</sup>. Tulev aeg kõrvutati tavaliselt Iisraeli restaureerimisega ja isegi enamus apokalüptilistest kirjanikest kandis natsionaalset joont. Room oli vallutanud Juuda iseseisvuse, kuid seda tugevam oli patriotism, sest käärimised rahva seas valmistasid pinda suurtele liikumistele, mis tulid nähtavale alles järgmise generatsiooni päevil <sup>232)</sup>.

Ristija Johannes tõi endaga kaasa entusiasmi ja paljud kogunesid tema ümber juba tema eluajal, kuid ka peale surma püsis mälestus temast kui rahvuslikust kangelasest. Mass identifitseeris teda isegi oma tuleviku ootustega, nägi temas vabastajat kangelast, keda oli kaua oodatud. Josephuse allikate järgi on Herodes heitnud ta vanglasse, „et tema mõju ei viiks rahvamasse

<sup>229)</sup> B. E a s t o n, John the Baptist, lk. 10 j.

<sup>230)</sup> W. A. S p e n c e, John the Baptist, the Forerunner of Jesus, 1926, lk. 16.

<sup>231)</sup> B. S m i t h, John the Baptist, ptk. III.

<sup>232)</sup> B. E a s t o n, lk. 24.

mässule“<sup>233</sup>), mis paistab vangistamise tõelisema põhjusena kui isiklikud motiivid, et sundida vaikima julget meest. Tähtis on ka märkida, et just Sakaria kiidulaul<sup>234</sup>) väljendab semipoliitilist vaadet tuleva aja peale, kus Jumal seab jalule Taaveti dünastia, vabastab Iisraeli ja toob nähtavale õigete valitsuse. Tol ajal tõi Ristija Johannese ilmumine enesega kaasa uut jõudu revolutsioonilisele liikumisele, sest juba tema rõivastis ja toit, tema kõned ja kuulutused mõjusid rahvahulkadesse. Aga Ristija Johannes manitses ka neid, kes väega tahavad tungida jumalariiki, ta rääkis julgeid sõnu variseride vastu ja ei sümpatiseerinud poliitikaga. Kuigi ta lõikas täiesti ära poliitilise joone, ei saa ometi salata, et ta jagas rahvuslikku ootust. Ta oli juudalane ja jäi selleks, niipalju kui saame seda järeldada sellest, et ta pidas kinni juuda traditsioonist. Sealjuures nõudis ta aga „Aabrami lastelt“ seda joont, mis viib jumalariiki. Ristija Johannesele oli Iisrael jumalariigi pärija, kuid iga õige on täieline Iisraeli liige. Viimsel kohtupäeval peab igaüks vastutama iseenese eest ja omab koha jumalariigis oma elutöö järgi. Jumal mõistab inimeste üle kohut moraalse seaduse alusel; nii siis mitte Iisrael kui rahvas, vaid kui õigete kogu pärib tulevase kuningriigi<sup>235</sup>).

Raskem kahest eelmisest on vastata kolmas küsimus ja nimelt: Ristija Johannese suhtumine offitsiaalsesse religiooni. Lähedes tavalisest vaatevinklist paistab küll alul nii, et Ristija Johannes, samuti nagu tema järelkäija, seisis avalikus vastuolus kirjatundjate ja variseridega. Olgu aga lubatud väike analüüs sissejuhatavate sõnade kohta nii Matteuse kui Luuka evangeeliumis valjule ütlusele: *γεννηματα ἐχιδνῶν, τίς ὁπδέδειξεν ὑμῖν φρονεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὁρῆς*<sup>236</sup>). Vastavalt Luuka evangeeliumile oli see üteldud tervele rahvahulgale, Matteuse järgi aga oli sihitud ainult teatud variseridele ja saduseridele. Neist kahest allikast peavad Driver, Plummer ja Briggs Luuka oma tõenäolisemaks. Nad motiveerivad, et just sellelaadiline ütlus käib kokku Ristija Johannese meetodiga, tuua kuulajaid ristimisele.

<sup>233</sup>) Scott, lk. 70.

<sup>234</sup>) Luuk. 1, 68—79.

<sup>235</sup>) R. J. Drummond, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ, lk. 161 j.

<sup>236</sup>) Vt. International Critical and Exegetical Commentary of St. Matthew (Matt. 3, 7); International Critical and Exegetical Commentary of St. Luke (Luuk. 3, 7).

Väljendise tugevus nõrgeneb tunduvalt, kui see on sihitud ainult väikesele kuulajate hulgale. Matteuse väljendis on arusaadav juuda eesõigustamisest, millest lähtudes on kirjutatud terve evangelium, sest autor ei taha laitust lasta osaks saada kogu ära-valitud rahvale, vaid piiritleb seda ainult teatud kindla klassiga, kes ei kuulunud tõelisse Iisraeli. Arusaadavalt seisavad need Ristija Johannese vastu, sest nad ei tundnud mingisugust huvi Messia-liikumisest, kuid nad ei suutnud ka ümber lükata Ristija Johannese kutsumist meeleparandamisele. Luuka seisukoht <sup>237</sup>), et nad eitasid pakutud ristimist, ei pruugi äratada kahtlust, sest siit on välja kasvanud Jeesuse küsimus preestritelt ja vanemaitl Johannese ristimise hinnangu kohta <sup>238</sup>). Sellest hoolimata ei leia me aga jälgi teravast konfliktist tema ja offitsiaalse religiooni vahel, ennemini küll võime konstateerida ühtlusjoont, millele tähendab variser Josephus <sup>239</sup>) ja hiljemini Justinus <sup>240</sup>), kes arvasid Ristija Johannese järelkäijaid ortodokssete juuda sektide hulka. Selline seisund oleks täiesti arusaamatu, kui ta oleks seisnud vaenujalal maksva seadusega. Olgu veel nimetatud omapärane koht, kus koos mainitakse Johannese ja variseride jüngerid <sup>241</sup>). Nii on teatud joonel Ristija Johannese mõttemaailm liikunud tavalisel religioosel pinnal. Jeesus alles oli see, kes rääkis uuest viinast uuis astjáis; nii ei ole tema õpetus üksnes vastand variseride omale, vaid teatud joonel ka Ristija Johannese õpetusele. Jeesusele seisid kohe vastu vaenulistena offitsiaalse religiooni juhid, sest nad tundsid, et temas on tegemist uue liikumisega, kuna nad Ristija Johannesesse suhtusid neutraalselt, isegi osa ei võtnud Herodese aktsioonist tema vastu. Need faktid näitavad küllaldaselt radikaalset eristumist nende kahe õpetaja vahel, kusjuures Ristija Johannese originaalsus kuulub veel vanasse maailma, kus ta valmistas teed Jeesusele, kuid ei olnud veel uue õpetuse ja uue maailma algataja.

On veel jäänud üle vastata neljas küsimus ja nimelt Ristija Johannese suhtumine Vana Testamendi prohvetlusse, mis on tema puhul väga oluline. Sajandid <sup>242</sup>) olid möödunud sellest, kui

<sup>237</sup>) Luuk. 7, 29. 30.

<sup>238</sup>) Matt. 21, 25.

<sup>239</sup>) E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 70.

<sup>240</sup>) E. Scott, lk. 72.

<sup>241</sup>) Luuk. 5, 33.

<sup>242</sup>) J. Rawlinson, Prophets and Prophecy, 1929, lk. 342 j.

juba psalmist <sup>243</sup>) oli rääkinud prohveti vaimu kustumisest ja kui viimased prohvetid olid esile tõusnud. Rahvas ootas Messia-ajas uut prohvetlust. Vahepeal olnud religioon samastati käsuseaduse ja rituaaliga.

Siis tõusis korraga uus prohvet, Ristija Johannes, kelle kuulutus oli otsekohe Jumalast. Luuka evangeeliumi allikate järgi vihjas juba ta sündimine sellele, sest kui prohvet tõusis ta preestrite seast, Jumal rääkis veel kord elava prohveti suu läbi. Rahvahulga tähelepanu pöördus temale rohkem prohvetluse kui aktuaalse kuulutuse pärast. Küsimusele: „Keda olete teie välja läinud vaatama?“ vastas Jeesus ise: „Prohvetit“ <sup>244</sup>). See oli põlvest põlve edasikantud mingisugune püha väljend, juba poollegendaarne kuju, kes nüüd korraga ilmus ja kõitis tähelepanu. Ligemalt vaadeldes allikaid näeme, et Ristija Johannes väljendas ka täpselt prohvetliku kutse mõtet. Ta kandis kaamelikarvust kuube ja nahkvööd vöö, mis oli vanaaja prohveti eriline rüü. Ta tuli kõrvest, nagu omal ajal Eelias ja Aamos, tarvitas samuti teravat keelt ning väljendisi.

Loomuliku protsessi tagajärjena oli prohvetlus aegade keskel maad andnud apokalüptikale, sest Iisrael oli kaotanud oma juhtiva osa maailmas ja võis unistada ainult tulevikust. Kui nüüd Ristija Johannes elustas Vana Testamendi prohvetlust, siis suhtusid teatud ringid temasse vaenlikult, tarvitades tema kohta ütlusi: „mitte õige õpetaja“, „hull“, „ekstsentrik“ jne. <sup>245</sup>). Tähtis on tähendada, et Jeesus hoidus eelkäija meetodist, „sõi ja jõi“ ja pidas end teisiti üleval. Ristija Johannes jäi vana maailma prohvetiks, elustades iisraeli religiooni kujutelu elavast Jumalast, kes rääkis olevikus ja tegeles maailmaga, sest kirjatundjate õpetuse mõjul oli Jumal ära lõigatud inimeste aktuaalsust elust. Temale oli Jumal Issandaks, kelle ees kõik inimesed on vastutavad ja kes ilmutab end oma rahvale, kusjuures tseremooniale jäi teisejärguline koht <sup>246</sup>). Ta tõestas, et Jumal ei ilmuta end süsteemis, vaid elavate inimeste südameis. Ta oli Johannese evangeeliumi sõnadega „inimene, kes saadetud Jumalast“, kuid kelle kuulutus jumalariigi ligiolust ei olnud uus. Ta valmistas

<sup>243</sup>) Ps. 74, 9.

<sup>244</sup>) Matt. 11, 9.

<sup>245</sup>) E. Scott, John the Baptist, 1928, lk. 42 j.

<sup>246</sup>) Wace, The Christian Biography, art. "John the Baptist".

inimesi ette, „ta tuli õiguse nimel“<sup>247</sup>), ta asetask end Vana Testamendi eetilisele joonele, millega sidus apokalüptilise lootuse, kuid üle kõige siiski elava Jumala, kelle riik oli ligi.

Eespool-aruteldu üksikküsimuste valgusel võime üles seada probleemi: kellena vaatas Ristija Johannes ise ja kellena õpetas ta inimesi vaatama Jeesusele Kristusele?<sup>248</sup>). Ühtlaselt kõigis evangeeliumes tähendab Ristija Johannes Jeesuse kohta, et see, kes pärast mind tuleb, on suurem minust, ta alustab uue ajastu, sest ta eristab nised ohakaist. Tähtis oli Ristija Johannesele ligi-olev kuningriik; kuidas ta tuleb: kas on Jumal tema otsene alustaja või on seda tema saadikud, see oli temale detailküsimuseks. Tema pea-ülesanne oli inimesi ette valmistada Jumala valitsemisele, ta õpetuse tulipunktiks oli kutse meeleeparandamisele. Edasi rõhutas ta eriti viimast kohtupäeva — visklabidas on selle käes, kes pärast teda tuleb. Ta nimetas seda Messiaks, keda ta võrdles maamehega, kes raiub maha iga puu, mis ei kanna head vilja<sup>249</sup>). See ristib hiljemini *ἐν πνεύματι ἀρίῳ*, mis puhastab kõigest süüst. Nii ootas Johannes jumalariigi tulemist, kus siis juba paarõhk langeb jumalariigile, vähem aga Messiale, kelle tulemine tingib eelmise.

Vaatleme ligemalt veel üht küsimust. Ristija Johannes vaatlleb oma avalikust ülesastumisest peale Jeesust kui Messias; eriti on see esile tõstetud Johannese evangeeliumis. Markusel puudub Ristija Johannese tunnistus Jeesuse kohta, kuna ilmutus saab osaks Jeesusele üksi<sup>250</sup>). Viimane seisukoht on õigem, sest Ristija Johannes ei olnud teadlik, et Jeesuses seisis tema ees Messias. Jeesus oleks siis silmapilkselt suure huvi ja austuse tsentrumiks muutunud, mida me aga ei saa järeldada allikate esimesest osast. Kuusid kestev vaikne töö Kaalileas oleks võimatu olnud<sup>251</sup>) ja alaline messiateadvuse tagasihoidmine jüngritele oleks kaotanud mõtte, samuti ka Ristija Johannese jüngrite saatmine vanglast Jeesuse juurde. Paistab, et esmakordselt vanglas, kui ta kuulis imetegijast, kes temale järgnenud, tärkas mõte: tema on see, kes pidi tulema<sup>252</sup>). Siin läheb prof. Scott äär-

<sup>247</sup>) Matt. 21, 32.

<sup>248</sup>) M. Spencer, The Mystery of the Kingdom, lk. 368.

<sup>249</sup>) J. Candlish, The Kingdom of God, Note J.

<sup>250</sup>) R. Driver, The Gospel According to St. Marc, lk. 118.

<sup>251</sup>) A. Headlam, The Life and Teaching of Jesus, lk. 314.

<sup>252</sup>) E. Scott, John the Baptist, lk. 84.

musse, sest oma jüngreid läkitades oli Ristija Johannes teadlik Jeesuse messiateadvusest. Tol ajal olid kõik huvitatud, mida õpetab Ristija Johannes Jeesusest, nagu hiljemini kuulati Jeesuse arvamist Ristija Johannese<sup>253</sup>). Ristija Johannes oli oma arusaamise järgi prohvet, kelle ülesandeks oli kuulutada ligiolevat jumalariiki ja kutsuda inimesi meelearandamisele. Jeesusele oli Ristija Johannes aga rohkem kui prohvet, oli Eelias, kelle ilmumine kuulutas uut ajastut. Ristija Johannes ise eitas seda<sup>254</sup>), Jeesus aga vihjas sellele, sest kuningriik pidi algama Eeliase ilmutamisega<sup>255</sup>). Seadus ja prohvetid ulatuvad Johanneseni ja nüüd pidi ettevalmistusaeg andma maad jumalariigile, sest Eelias oli lõpuks ilmunud. Müstiline kuulutaja, kes seisis jumalariigi lävel, oli tulnud ja läinud, see, kes nüüd pidi ilmuma, ei võinud olla keegi teine kui Messias ise, kellest Ristija Johannes oli tunnistanud: Tema peab kasvama, mina pean kahanema<sup>256</sup>).

Nii võime kokku võttes väita, et Ristija Johannes võttis jumalariigi mõiste Vana Testamendi prohvetluse Messia kuulutusest ja mõistis selle all elava Jumala valitsemist, mis algab Messia ilmutamisega. Ristija Johannese tähtsus ses küsimuses oli aga, et ta jõuliselt esile tõstis jumalariigi ligiolu ja nõudis ettevalmistust meelearandamise kujul, mille väliseks tunnuseks oli veega ristimine.

### g) Jumalariik Jeesuse Kristuse kuulutuses ja õpetuses.

Jeesuse avaliku ülesastumisega paistab alul, nagu viiks ta otseselt edasi Ristija Johannese kuulutust: *καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ [καὶ λέγων], ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία του θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*<sup>257</sup>). Kuigi ta siin võtab üle oma eelkäija kuulutuse, esineb ta algusest peale siiski iseseisva õpetajana. Allikate järgi ei ole Jeesus kunagi olnud Ristija Johannese jünger. Nähtavasti kohtas ta teda täisealiselt esmakordselt enda ristimisel, kust peale Jeesus kõrves oma aja üksinda mööda saatis. Ta ei tarvitanud ris-

<sup>253</sup>) W. S p e n c e, John the Baptist, the Forerunner of Jesus, lk. 27—30.

<sup>254</sup>) Joh. 1, 21.

<sup>255</sup>) Matt. 11, 14.

<sup>256</sup>) Joh. 2, 30.

<sup>257</sup>) Mark. 1, 14. 15.

timisriitust ega tema Vana Testamendi prohvetlikku meetodit, nii et inimesed eristasid Jeesust Ristija Johannesest. Viimase järelkäijad jäävad iseseisvaiks, jälgivad oma õpetaja tööd ja ei tunnusta Jeesust tema järelkäijaks. Küll aga äratas Ristija Johannes rahvas teadmise suurema kohta, kes pidi tulema pärast teda. Mõlemad õpetajad on iseseisvad, originaalsed, Jumalast saadetud mehed <sup>258</sup>).

Jeesus oli teadlik oma iseseisvusest. Ta arvustas oma eelkäijat, kes kuulus erinevasse aega ja kes oli piiratud tingimustest, mis ei kesta kauemini <sup>259</sup>). Nüüd oli jumalariik ligi, vana oli mööda läinud, kõik oli uueks saanud, inimesed pidid end sellele ette valmistama. Ta vabastas jumalariigi mõiste printsiibis juba kõigist kõrvalnähtustist ja oli omistatavaks suuruseks jumalalastele <sup>260</sup>). Jeesus haaras samuti nagu Ristija Johanneski tagasi juudalisele kujutelule. Oma õpetuses eeldas ta üldiselt, et igaüks teab, mida ta mõistab jumalariigi all, nii et ta ei tundnud tarvidust selle defineerimiseks <sup>261</sup>). Ta vihjas viimaste aegade tunnusmärkidele, viimsele kohtupäevale, praeguse korra ja ühiskonna hääbumisele. Jeesuse õpetuses ilmus isegi apokalüptiline joon, mis ei tähenda aga kaugeltki mitte, nagu puuduks tal oma originaalne kuulutus jumalariigist. Eenokis, Barukis ja 4. Esras esinevad spekulatiivsed probleemid leiavad temas vähe huvi. Ta ei määra kindlaks aega, nagu eelmised, ta ei püüa tungida tulevase elu olusse. Küsimuse kohta, kas ainult vähesed õndsaks saavad, ei andnud ta vastust, vaid tähendas samal ajal, et see pole üldse tähtis, igaüks ainult muretsegu, et tema õndsaks saab. Samuti nagu ta ei ripu apokalüptilise kujutelu küljes, ei ole ta ka eshatoloogilise idee kammitsas. Jeesuse õpetust jumalariigist ei saa tuletada ei apokalüptilisel ega eshatoloogilisel joonel, vaid ta on viljastatud uute religioossete ideedega ja vajab vaatlemist tema õpetuse valgusel <sup>262</sup>). Enne kui astuda selle käsitlusele, mida mõistab Jeesus jumalariigi all, olgu lubatud lahendada küsimused,

<sup>258</sup>) Dean Ridgeway, *The King and His Kingdom*, sissejuhatus.

<sup>259</sup>) W. Allen, *Exegetical and Critical Commentary of St. Matthew* (Matt. 11, 11).

<sup>260</sup>) Matt. 8, 11.

<sup>261</sup>) Sage formulation „Jumalariik on selle ja selle sarnane“ ei vihja jumalariigi olule, vaid rohkem jumalariiki sissepääsu tingimusele, liikmete iseloomule, tulemise märkidele jne.

<sup>262</sup>) Scott, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 92.



mil on ettevalmistav tähendus. Sageli kerkib üles küsimus: miks tarvitab Jeesus mõistet „riik“, „jumalariik“, kui ta räägib, et lõpp on ligidal <sup>263</sup>). See mõiste ei esine apokalüptikuil, kes räägivad tulevikust kui uuest ajast, mil kaob nüüdne maailm, andes aset teisele. Rahvas kunagi ei asendanud riigi ideed, mis vihjas restaureeritud Iisraelile, mingi spekulatiivse ideega. Selle esiletõusmine hilisemas rabiini kirjanduses võib seletatav olla ainult sellega, et rahva keskel vahe ära kadus prohvetite poolt ettekuulutatud riigi ja Ristija Johannese poolt tarvitusele võetud jumalariigi mõistete vahel. Pöördudes rahva poole tarvitas ta terminit, mis oli rahvale kõige arusaadavam, ja andis nii oma kuulutuses sellele laiema ulatuse. Kahtlemata on Jeesusel jumalariigi mõiste tarvitamine võetud esmajooneliselt Ristija Johanneselt, sest ta pöördus sama rahva ootuse poole, mida Ristija Johannes uuesti esile oli tõstnud, ja Jeesuse kuulutus oleks kaotanud poole oma jõust, kui ta oleks võtnud mõne teise hüüdsõna, kui selle, mis oli senini tuntud <sup>264</sup>). Sellega seltsisid ka teised põhjused, nimelt otsene prohvetlik traditsioon, mis oli omandanud juba pühakirjalise konsekratsiooni. Jumalariigi mõiste oli eluline ning kujukas ja tal oli religioosne tähendus tulevase aja abstraktse ideena, sest uues ajastus, mis oli ligi, on Jumal ise kõik kõiges <sup>265</sup>).

Arusaamatusi võib tekitada evangelistide juures ka jumalariigi mõiste mitmene tarvitamine: kumb on originaalne — „jumalariik“ või „taevariik“? Vastavalt Matteusele tarvitab Jeesus suures enamuses „taevariik“, kuna Markusel ja Luukal esineb „jumalariik“ <sup>266</sup>). Matteuse evangeeliumi valgusel paistab, nagu Jeesusele oli juhtivaks ideeks, et Jumal on Kuningas uues maailmas; nii püüab ta määrata selle riigi spetsiaalse iseloomuna taevalist korda, mis tuleb nüüd maa peale. Eespool igatahes püüdis selgitada, et kui see eristumine ei ole mitte üksnes juhuslik, vaid ka oluline, siis on see tingitud Matteuse evangeeliumi redaktorist. Rabiini kirjanduses on küllalt näiteid sellest, et Jumala sünonüümiks oli taevas <sup>267</sup>), järelikult jumalariigi ja taevariigi

<sup>263</sup>) W a c c e ja S m i t h, Dictionary of the Christian Age, art. "Kingdom".

<sup>264</sup>) M. S p e n c e r, The Kingdom of God in Industry, 1927, lk. 3.

<sup>265</sup>) A. G a r v i e, Christian Ideal for Human Society, 1930; vt. 1. Kor. 3, 23; 11, 3; 15, 28.

<sup>266</sup>) Vt. eespool „taevariik“ ehk „jumalariik“ sünoptikuil, lk. 38 j.

<sup>267</sup>) D a l m a n, Die Worte Jesu, lk. 75.

mõistete vahe on puhtkeeleline. Jeesuse mõte igatahes oli, et see riik kuulub Jumalale ja ainult Tema tegevuse läbi võib see tulla maa peale.

Tähtsaim ja raskeim on aga küsimus selle kohta, mida tähendab βασιλεία. „Riik“, „kuningriik“, nagu seda tavaliselt tõlgime, peab endas sisaldama esmajooneliselt valitsemisnüansi; ometi on aga selge, et Uue Testamendi väljendeid tuleb võtta laiemas ning abstraktsemas mõttes. Ta ei vihja mitte niipalju riigile, kus Jumal on kuningaks, kui just tema kuninglikkusele, tema absoluutsele valitsemisele<sup>268</sup>). Kõigis arenemisastmes, nagu nägime eespool, langes rõhk just sellele. Psalmisti ja prohvetite lootus oli Jumala valitsemine, kurja kadumine siit maailmast. Taanieli nägemuses astub paganateriigi asemele Jumala rahva valitsemine; apokalüptikud väljendavad sama, ainult selle vahega, et nad kuningriigi asemel tarvitavad tulev maailm, kus valitseb Jumala absoluutne tahe. Sama leiab väljendust Ristija Johannesel ja hiljem Jeesusel. Nad kuulutavad tulevast βασιλεία't kui Jumala kuninglikku valitsemist, mis on selle sõna primaarne tähendus ka Jeesusel. Aramea ja kreeka keeles on sel mõistel kahene tähendus, ja kui ka Jeesus räägib Jumala tulevase valitsemisest, siis ühendab ta selle uue ühiskonnaga, milles see realiseeritakse. Nii on Jumala kuninglikkuse mõiste taga latentselt olemas ka kuningriigi mõiste, mis vihjab vanale teokraatialle; seepärast tuleb Jeesuse õpetuse käsitlusel jumalariigist silmas pidada mõlemaid jooni, mis on lahutamatuks ja ühendamatult peidetud βασιλεία mõistesse<sup>269</sup>).

Nii pääseme Jeesuse jumalariigi mõistele ligidale, kui seda väljendame uue korrana, kus Jumala kõikvõimsuse valitsemine nähtavale tuleb inimeste südameis üle terve maailma. Eriti tuleb uus kord nähtavale selle realiseerimisel maa peal, kus tekib kokkupõrge vana ja uue maailma vahel, mida võidab armastus ja kus siis tavalise võimu ja vägivalla-korra asendab ligimesarmastus. Uus resp. taeva maailm on juba täielises ühenduses jumaliku plaaniga, mis realiseerub siis, kui kõikjal nähakse jumalikku eesmärki, ligimeses hinnatakse jumalariigi kaaskodanikku ja nii universaalselt tuleb nähtavale elu kõrgeim hinnang<sup>270</sup>). Kõik, mis on kuri

<sup>268</sup>) D a l m a n, Die Worte Jesu, lk. 77.

<sup>269</sup>) W. B. S e l b i e, The Nature and Message of the Bible, 1916, lk. 99.

<sup>270</sup>) M. S p e n c e r, Fellowship Principles and Practice, 1930.

ja halb olevas maailmas, peab kaduma, kogu maailma ajalugu cmandab uue alguse ja hakkab talitama ning tegelema täielikuma käsu — Jeesuse armastuskäsu alusel.

Püüame eristada kahte joont, mis esinevad selle uue korra kujutelus. Seal kujutellakse ühelt poolt loomulikku maailma renovatsiooni, mis tuntud juba prohvetite ja apokalüptikute piltidest, kus ette kuulutatakse aega, mil maa avab oma viljasalved, kus kiskjad loomad rahujalal on iseeneste ja inimestega, kus kaob kõik, mis on must ja mäda. Jeesus ei liigu ainult selle füüsilise transformatsiooni joonel, kuigi ta seda kõike eeldab. Ka tema räägib looduse kuju muutumisest, konvulsioonidest, mis teed valmistavad jumalariigi tulemisele. Inimeste füüsiline eluvorm peab siis vaba olema kurjusest ja igasuguseist piiritlusist, mis on oma sed praegusele mittetäielikule seisukorrale. Ta vihjab uuele viinale, mida ta joob oma jüngritega jumalariigis <sup>271</sup>).

Meie ei toimi täielikult Jeesuse mõttes, kui käsitleme jumalariigi mõistet materiaalsel tagaseinal, mis on tema käsitluses subordineeritud. Jeesusele on uues maailmas kõik vana mööda läinud, kõik alistub uudumisele, ent peamiselt siiski inimene. Haigus, vaesus, mure ja surm kaovad, inimestevahelised suhted muutuvad, sest uues korras ei ole enam eristamist rassi ega klassi, värvi ega rahvuse vahel, isegi abielu ei tunta seal enam, kõik see kuulub siia maailma, kuna uues maailmas elavad inimesed kui taeva inglid <sup>272</sup>). Jumalariigi kodakondsed täidavad Isa tahtmist kõigest südamest, meelest ja väest, nad astuvad uude vahekorda Jumalaga, kes peab neid oma lasteks <sup>273</sup>).

Selline on seesmine muutumine, mida tingib jumalariigi tulek, ja see on Jeesuse mõttes oluline joon, kõik muu on õieti kaasaskäiv nähtus, sest kõik järgneb sellest, kui inimene lahtise südamega alistub Jumala tahtmisele ja astub ühenduse temaga, kui ta tunneb selle sõna mõtet: Nõudke esiti jumalariiki ja selle õigust, sest kõik muu peab teile pealegi antama.

Nii esines ka Jeesusel terav kontrast tulevase ja eksisteeriva maailma vahel, sama dualism, mis nähtavale tuli apokalüptilisil mõtlejail. Valitsema pääses veene, mida edasi kandis hilisem judaism, olles osaliselt mõjustatud Pärsia spekulatiivsest vaatest.

<sup>271</sup>) Mark. 14, 25; Matt. 26, 29; Luuk. 22, 18.

<sup>272</sup>) Matt. 22, 30; vt. Garvie, lk. 421.

<sup>273</sup>) P. Bull, The Kingdom is ethical, lk. 15.

rohkem aga valdavast pessimismi kujust, et olev maailm on Saatanavalitsuse all. Ei ole võimalik vabanemine sellest enne uue maailma algust, kus Jumal ise vallutab kõik vaenlased ja asendab maise valitsuse. Klassiline on siin koht <sup>274</sup>): siis ilmub tema valitsus kõigele loomale ja Beelzebub kaob ning kõik mure ühes temaga. Ka Jeesuse järgi valitseb Saatan maailma üle, ta pole üksnes kurjuse, vaid ka kõigi haiguste ning kannatuste algataja, ja nende pahede olemasolu on parim tõestus Saatanavõimu kohta nii inimeste südameis kui maailmas. Jumalariigi advent tingib Saatanalanguse ja tema jõu hävimise. Kuid see dualism pole täielik Jeesuse juures, vaid kuulub rohkem traditsiooni kui tema enese kujutlusse. Kunagi ei ole ta loobunud vaatamast maailmale kui juba nüüd Jumala poolt valitsetule, Jumal laseb kasvada lillekest väljal ja toidab lindu taeva all.

Siin kerkivad üles kaks küsimust, mis on teineteisega ligidalt seotud ja mis omavad tähtsuse Jeesuse jumalariigi õpetuses <sup>275</sup>). Esimesena küsime: kuidas vaatas Jeesus jumalariigi tulemisele — kas on see loomuliku arengu protsess, evolutsiooniline tee <sup>276</sup>), või tuleb jumalariik äkki Jumala enese vahenditu akti läbi, katastroofiline tee? Esimest vaadet esindavad enamikus anglosaksi teoloogid (anglosaksi aktivism), teist saksa teoloogid (saksa kvietism) <sup>277</sup>). Viimast vaadet esindasid ka apokalüptikud, kes arvasid, et maailm nii, kuis see praegu on, seisab oma tavalise käigu lõpul ja on oma aja ära elanud. Maailm on *in principio* kuri, ei sisalda endas headuse idusid ega võimalusi, ta on täielikult Saatanatööriist. Ükski maine võim ega vägi ei suuda seda muuta, ainult Jumal ise astub vahele ja alustab oma uue loomisaktiga uue ajastu. Selline äkiline ja uue jumaliku loomisaktiga seotud jumalariigi advent paistis meile vastu ka Ristija Johannese kuulutusest <sup>278</sup>). Siin on aga võimalik argumenteerida ja seda tehakse ka õigusega, et Jeesus just siin erineb traditsionaalsest apokalüptilisest lootusest <sup>279</sup>). Nagu eespool nägime, ei vaadanud Jeesus mitte maailmale kui ainult Saatanavalitse-

<sup>274</sup>) Ass. Mosis 10, 1; vt. E. Kautzsch II, lk. 327.

<sup>275</sup>) E. D. Maurice, The Kingdom of Christ, I ja II osa.

<sup>276</sup>) Samuel Harris, The Kingdom of Christ on Earth.

<sup>277</sup>) Adolf Deissmann, Theologische Blätter, 1927, nr. 5.

<sup>278</sup>) Vt. eespool Ristija Johannes.

<sup>279</sup>) W. Allen, Exegetical and Critical Commentary of St. Matthew, lk. XVIII.

sele, vaid ta tunnistas, et ka Jumala vägi on valitsemas maa peal, ja nii ei ole paratamatu järeldus uus jumalik ümberloomisakt tema tulevikulootuste kehastamiseks. Tuuakse ette ka rida tähendamissõnu, kust võib järeldada, nagu õpetaks Jeesus jumalariigi graduaalset tulemist, eriti tähendamissõnad haputaignast ja sinepi-ivast<sup>280</sup>), kus Jeesus vihjab esijoones sellele suurele kontrastile, mis tuleb nähtavale Jumala töö väikese alguse ja suure lõpu vahel (evolutsioon). Siin peame aga talitama väga ettevaatlikult ja ei tohi moodsat evolutsiooniõpetust üle kanda Jeesuse mõttemaailmale.

Jeesuse ütlusi, mis vihjavad jumalariigi graduaalsele tulemisele, ei ole meie õigustatud võtma omaette tervikuna, vaid vaatlema neid ühenduses kogu Jeesuse mõttemaailma resp. suuremarvuliste ütlustega, kust vastu peegeldub äkiline imeline jumalariigi tulemine. Jeesus tarvitab karakterse sõnana jumalariigi tulemise kohta *ἀναγαλνέσθαι*, millega ta tahab pöörata erilist tähelepanu just selle ilmunisele. Selles mõistes ei ole arenemismõtet, mis võiks tingitud olla hariduse, kasvatus või sotsiaalse olukorra paranemisest, vaid kuningriik „saab ilmuma“. Ka mõned just pidulikumail silmapilgel öeldud hoiatused Jeesuse suust kontsentreerivad tähelepanu äkilisele lõpule. Just siis, kui inimesed seisavad keset tööd, siis, kui kõike küllalt, kutsub Jumal inimesed äkki ära, miks ei või siis Jumal ise korraga uues loomisaktis anda uut maailma. Jumalapäev ilmub kui vee-uputus Noa päevil muretu generatsiooni üle, ilmub kui esimeses loomisaktis valgus, mis eristas öö ja päeva, taeva ja maa. Ristiija Johannes rääkis meelega parandamisest ettevalmistamisena taevariigile, Jeesus ise räägib tähendamissõnas tarkadest neitsidest valvamisest, sest keegi ei tea tundi ega päeva, mil ta ilmub.

Jeesuse järgi ei tule jumalariik nähtavale ajaloolise arengu protsessina, vaid Jumala kõikvõimsa aktina. Tema enese tulemine maailma oli Jumala kõikvõimas akt, mitte ajaloolise arengu produkt; nii on selle riigi tuleminegi jumalik akt, mille rajaja ja nurgakivi on Jeesus Kristus.

Jumalariigi tulemise küsimusega on ligidas kontaktis ka teine küsimus, nimelt: kas vaatas Jeesus ise jumalariigile kui täiesti tuleviku või kui oleviku suurusele või kui sellele väärtuste väärtusele, mille algelised idud tulevad nähtavale juba siinpoolsuses,

<sup>280</sup>) Matt. 13, 31. 33.

kuid mille lõplik realiseerimine toimub aegade lõpus, sealpoolsuses? <sup>281)</sup> Vastus sellele küsimusele on osaliselt antud juba eelmise küsimuse puhul, sest supernaturaalne jumalariigi tulemine tingib teatud joonel sealpoolsuse.

Tuleb juhtida tähelepanu ühele asjaolule, mis mõjustas evangeliste ja mis eriti jumalariigi küsimuses tumestab ning komplitseerib puhast Jeesuse õpetust, nimelt, et evangeeliumid olemas olevas vormis on kirjutatud ajal, millal kirik hakkas asendama jumalariigi ideed, nagu see sünnib tänapäevani katoliku kirikus <sup>282)</sup>. Nimetame siinkohal ka mõned põhjused, mis tingisid selle asendamise. Jeesus ise rääkis ühendist, mis pärib uue maailma, ja vaatas βασιλεία'le kui Jumala aktiivsele valitsemisele. Nii paistab üsna loomulikuna, et aegade jooksul, kus apokalyptiline lootus hakkas osaliselt kaotama oma tähendust, kõik Jeesuse ütlused jumalariigi kohta üle kanti tema poolt rajatud ühendisele, pärastisele alg-ristikogudusele. Viimane <sup>283)</sup> oma kolme funktsiooniga — jumalasõna kuulutamise, sakramentide valitsemise ja oma liikmete iseloomu arendamisega <sup>284)</sup> — oli Jeesuse lubaduste reaalne täidumine. Pauluse kirjades vaheldub uus jumalariigi mõiste vanaga. Temale kui ka Jeesusele on jumalariik Jumala aktiivne valitsemine jumalikus väes ning võimus, kus transformeeritakse kõik asjad ja valitseb jumalariigi õigus <sup>285)</sup>. Jumalariigis ei ela me enam käsu, vaid armu all; nii on jumalariik väes, kus jumalalapsed moodustavad selle riigi <sup>286)</sup>. Koguduse mõiste arenemisega muutub vaade ja kirik osutub Kristuse poolt töötatud jumalariigi objektiks. Nii mõistame, et Kristuse poolt rõhutatud jumalariik jäi traditsioonis tagaplaanile ja kaotas hilisemais generatsioones oma algelise mõtte. Tendents

---

<sup>281)</sup> See küsimus esineb igas teoses, kus räägitakse jumalariigist; siinkohal on eriti arvestatud 1927. a. Canterburys peetud saksa-briti teoloogide konverentsi jumalariigi küsimuse kohta; vt.: Theology, May 1927 ja Theologische Blätter, Mai 1927. Ka Christian Social Council'i juures "The League of the Kingdom of God".

<sup>282)</sup> Herbermann, The Catholic Encyclopaedia, köide VIII, art. "Kingdom of God", lk. 645—647.

<sup>283)</sup> H. P. James, The International Standard Bible Encyclopaedia, 1930, art. "Church".

<sup>284)</sup> Garvie, Dogmatic, ptk. "Church".

<sup>285)</sup> Kal. 5, 22.

<sup>286)</sup> Kol. 1, 13; 1. Kor. 4, 20; Room. 14, 17.

oli tol korral sama nagu tänapäevgi ja mis psühholoogiliselt täiesti arusaadav, et Jeesuse sõnu kanti üle olemasolevasse tingimustikku.

Matt. 13 on jumalariigi idee juba segunenud kiriku ideega, kuigi ta tarvitab allikaist võetud tähendamissõnu ja konstrueerib need niivõrt ümber, et nad on aplikatsiooniks tollekordseile probleemile. Ta püüe ühendada kirikut Jeesuse kuulutusega on silmanähtav tema sissejuhatustest mõistele *ἐκκλησία* <sup>287</sup>). Vaevalt võis Jeesus mõelda *ἐκκλησία* all kindlat institutsiooni, sest ta vaatas vastu suurele kriisile, mis oli ligidal ja milles pidid kõik formaalsed institutsioonid kokku varisema. Jumala uus loomis-akt rajab uue maailma, kus ei ole enam tarvis inimlikke ühendisi.

Sama mõttekäik, mida oleme arendanud Matteuse puhul, tuleb vähemal määral nähtavale ka teiste evangeeliumide ütlustes, mis vihjavad viimaste aegade apokalüptilistele nuhtlustele ja mida üle kanti tagakiusamisile. Isegi Markuse evangeeliumi tähendamissõna külvajast, vihjab oleviku küsimusile. Kuningriigi sõna külvamine on suur misjonitöö, mida ette võtavad kristlikud kirikud. Jeesuse enda käsituses ei saa ka täiesti salata ekklesiastilist organisatoorilist joont, kui ainult meelde tuletada 12 jüngri kutsumist, ühe asemelevalimist ja 70 jüngri institutsiooni <sup>288</sup>).

Tuleme tagasi tõusetatud küsimuse vastamisele: kas jumalariik on puht tuleviku suurus või õigustab ekklesiastiline evangeelistide joon ka Jeesuse enda õpetuse algidus nägema siinpoolsust? Prohvétite, apokalüptikute ja Ristija Johannese kuulutused tsentreerusid fakti ümber, et jumalariik on ligidal, veel on lühike vaheaeg, mil inimesed peavad end ette valmistama ja meelt parandama. Selle mõiste ülevõtmisega pooldas Jeesus seda, et jumalariik on realiseeritav üksnes Jumala akti läbi viimsel päeval. Jeesus rääkis isegi juhtumest, mis sünnivad enne jumalariigi algust, ja seepärast palus ta valvata. Viimsel õhtusöömaajal nägi ta ainult tumeda kuristiku end lahutavat kuningriigist, kus ta uuesti leiba sööb. Nii läbib kogu ta õpetust tulevikujoon. Kõik õndsakskiitmised vihjavad jumalariigi liikmete iselaadile, räägivad paran-deist, mida tuleb oodata, kuna teised oma tasu on kätte saanud

<sup>287</sup>) W. Spence, The Theology of the New Testament, 1929, ptk. "The Church".

<sup>288</sup>) W. Spence, lk. 16.

juba siin maailmas. Prantslane Lemonyer<sup>289)</sup> läheb niikaugele, et väidab Meie Isa palve tsentumina palvet — Sinu riik tulgu, mis oleks mõttetu, kui kuningriik oleks juba alanud. Nii ei ole tulevikujoone mõttekäik Jeesusel mitte juhuslik, vaid oluline.

K. L. Schmidt<sup>290)</sup> oma ettekandes Canterbury's 1927. a. tähendas kohe alul, et meie, 20. sajandi inimesed, ei ole esimesed, kes püüavad õieti aru saada jumalariigi mõistest. See mõiste on ulatunud läbi kristlikkude sajandite ja seisab veel praegu dogmaatiliste ja eetiliste diskussioonide tsentrumis. Ta peab seda õigusega probleemiks igapäevale, kes soovib aru saada Jeesuse kuulutuse mõttest ja eesmärgist. Ta määrab jumalariigi negatiivselt ja positiivselt; negatiivselt võttes on jumalariik vastand kõigele olevale ja maisele, positiivselt on jumalariik nende sündmustikkude täidumine, millest räägivad apokalüptikud<sup>291)</sup>.

Jumala valitsemise realiseerimine sünnib tulevikus, milline tulevik aga juba ka olevikus juhib inimkonda. Kutse meelega-randusele ja pöördumisele täidub neil, keda Jeesus ise asetab seisma Jumala ette, et mõista Tema valitsemist. Kus inimene kuuleb seda kutset, võtab aega, et kuulata Jumalat, seal on inimene ühenduses jumalariigiga, selle evangeelium on talle rõõmusõnumiks.

Jumalariigi tulevikujoone piiritlemisel on K. L. Schmidt'i vaade kompromiss-seisukoht saksa kvietismi ja anglosaksi aktivismi vahel. Veel sammu edasi lähevad need teadlased, kes räägivad jumalariigist puht apokalüptilisel-eshatoloogilisel joonel. Nemad põhjendavad oma vaadet Jeesuse ütlustega, rõhutades sealjuures ainult eshatoloogilisi kohti. Jeesuse selliste ütluste vastu võib aga õigusega tuua terve rea tema ütlusi, mis näitavad küllalt selgesti, et Jeesuse vaates on jumalariik alanud idus juba siinpoolsuses. Jeesus ei olnud nende kohtade järgi ainult jumalariigi kuulutaja, nagu Ristija Johannes, vaid tema ise oli jumalariigi alustaja ja rajaja. Nagu nägime, vaatas ta maailmale kui suurusele, kus juba olevikus Jumalaga kõrva valitseb Saatan, kelle tahtmine nähtavale tuleb inimeste kaudu. Jumala au peab ilmuma juba siinpoolsuses, nii üksikinimese elumõtte küsimuses kui ka kristliku ühiskonna ideaalides.

<sup>289)</sup> Lemonyer, The Theology of the N. T., lk. 14.

<sup>290)</sup> Theology, May 1927, "The Other-Worldly Kingdom of God in our Lord's Teaching"; vrd. Theologische Blätter 1927, nr. 5.

<sup>291)</sup> Theology 1927, lk. 256.



Vastandina eespool-käsiteldud vaatele ja mainitud kohtadele nimetame teisi kohti, mis vihjavad jumalariigi oleviku eksistentsile. Olgu siin nimetatud ainult tähtsamad: 1) ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὑμῶν ἐστίν<sup>292</sup>); 2) εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>293</sup>); 3) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγγίγεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείξων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείξων αὐτοῦ ἐστίν<sup>294</sup>); 4) οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προ- ἄγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ<sup>295</sup>); 5) ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἄστροπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα<sup>296</sup>); 6) πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν<sup>297</sup>).

Mainitud kohti, mida veel tublisti võib täiendada, ei saa nii kergesti kõrvale heita. Nad pakuvad meile tähtsa aspekti Jeesuse kuulutusest, ometi ei saa aga ka neist veel järeldada kindlaajalist jumalariigi realiseerimist.

Aga niisama nagu eelmises vaates äärmusse mindi ja kontekst silmast kaotati, on ka olevikujoone tõlgendamisel samuti tehtud<sup>298</sup>).

Ka selline tõlgendamine, nagu oleks jumalariik ainult sotsiaalne kord, või mingisugune sekt, või täieline anarhia, läheb kaugele Jeesuse mõttest. Jeesusel oli jumalariigi mõistes tegemist elava väega, igavese eluga, ja selline jumalik elu seisab kõrgemal kui loogika, kui tekstikriitiline eksegees.

Jeesuse enda juures tuleb nähtavale imeline paradoks; ta vaatleb jumalariigi asju nii selgelt enese ees, nii veendunult, et räägib neist juba kui olevaist. Prohvetite lootused ja ettekuulutused uuest maailmast on täidumise lävel. Jüngerid võivad endis näha juba uue maailma pärijaid, kuid ei oma seda veel täielikult,

<sup>292</sup>) Luuk. 17, 21.

<sup>293</sup>) Matt. 12, 28; vrd. Luuk. 11, 20.

<sup>294</sup>) Matt. 11, 11; Luuk. 7, 28.

<sup>295</sup>) Matt. 21, 31.

<sup>296</sup>) Luuk. 10, 18.

<sup>297</sup>) Luuk. 10, 24.

<sup>298</sup>) Reas uuemais teoseis on jumalariiki käsiteldud puhtsotsiaalse kor- rana. Olgu tähelepanu juhitud järgmistele teostele:

- a) The Christian Student Movement, The Kingdom of God as the Re- gulative Christian Ideal, 1924.
- b) Malcolm Ed. Spencer, The Kingdom of God in Industry, 1927.
- c) Paul B. Bull, The Economics of the Kingdom of God, 1927.

sest kes on taevariigis, see on suurem kui Ristija Johannes. Eri-line tähtsus on just neil ütlusel, kus Jeesus väljendab kõikumata usku jumalariigi otsesesse tulemisse, kust aga siiski ei saa välja eksegeseerida seda, et see riik juba on alanud. Jumalariigi sündmused on siiski veel tulevikus, kuid on nii tugevad, et mõjustavad juba seda maailma <sup>299</sup>).

See vaade on vahendav-positiivne, mis otsib keskteed anglosaksi aktivismi ja saksa kvietismi vahel. Peale Stokholmi konverentsi oligi ülesandeks ligistada briti ja saksa teolooge, mis praktiliselt sünnib briti-saksa teoloogide konverentsel. Canterbury's leidus nii mõlemate vaadete esindajate seas neid, kes jumalariigi küsimuses pooldasid vahendav-positiivset vaadet (H. G. Dodd, G. Kittel).

Kristluse jumalariigi küsimuses on vahendav-positiivne seisukoht, et Jeesus võttis omaks apokalüptilise vaate jumalariigile kui puht-eshatoloogilisele suurusele, mis algab Jumala äkilise katastroofilise akti läbi ühenduses viimse kohtuga, mil hävib igavesti nüüdne maailm ühes Saatana valitsemisega ja asendatakse uue maailma, Jumala absoluutse armastuskäsuga Jumalalt endalt. Ta rääkis tuleva jumalariigi niisugusest ligiolust, et selle vägi ning jõud, aktiivsus ja eternsus juba olevikus puhuvad sealpoolsusest siinpoolsusse, nii et igauks, kel kõrvad on, võib seda kuulda, kel silmad on, seda näha, ja kel süda on, võib seda tunda. Kes Poega näeb, see näeb Isa, see näeb taevariigi tõelist Kuningat, sest nõnda on Jumal maailma armastanud, et ta oma ainusündinud Poja on läkitanud.

See on positiivse vaate järgi Jeesuse ütluste sügav sisu, kus ei eristata tuleviku- ega olevikujooni, vaid ainult jumalariigi sügavat religioosset harmoonilist sisu.

Milles peituvad siis see vägi ning jõud, aktiivsus ja eternsus, mida need, keda Jumal on tunnetanud, tunnevad sealpoolsusest siinpoolsuses? See on jumalariigi õigus <sup>300</sup>), mis on teravas vastuolus variseride õigusega. Jumalariigi õiguse fundametaalseks iseloomuks on, et ta on südame õigus <sup>301</sup>), mis on rajatud

<sup>299</sup>) E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 109.

<sup>300</sup>) W. Spence, The Theology of the New Testament, "Life in the Kingdom", vt. ptk. Jumalariigi õigus.

<sup>301</sup>) Matt. 15, 8.

alandusele ja tasandusele <sup>302</sup>), mis on aus ja õiglane <sup>303</sup>), kättesaadav kõigile ja täiesti ühendatav tavalise eluga, nagu Jeesus seda on näidanud. Jeesuse jumalariigi õigus ei seisa üksnes vastuolus variseride õigusega, vaid ka käsuseadusega. Paulus ütleb: teie ei ole enam käsu, vaid armu all, ja Issand ise: kui teie õigus ei ole palju ülem kui kirjatundjate ja variseride õigus, siis ei saa teie taevariiki <sup>304</sup>).

Kristluse jumalariigi mõiste sisaldab endas ka armastust. Kirjatundjad küsisid Jeesuselt: „Õpetaja, missugune käsusõna on suur käsus?“ Jeesus vastas: „Sina pead Issandat oma Jumalat armastama kõigest oma südamest, kõigest oma hingest ja kõigest oma meelest,“ ja lisandas sellele: „Aga teine on selle sarnane: Sa pead oma ligimest armastama kui iseennast“ <sup>305</sup>). Ülema käsusõna esimene osa ulatub tagasi käsuseadusele, kuna teine osa on Jeesuse enese käsk, mille ta annab, vihjates jumalariigi õigusele. Ta ütleb: ühe uue käsusõna annan mina teile, et teie üksteist peate armastama, nõnda kui mina teid olen armastanud, et ka teie üksteist armastaksite. Sellest tunnevad kõik, et teie minu jüngrid olete, kui teil armastus on isekeskis <sup>306</sup>). Jeesus pakub terve rea ilusaid näiteid, kuidas tegeleb selline armastus: halastaja Samaaria mees <sup>307</sup>), kõne vaenlasearmastusest <sup>308</sup>) ja armastusetöö tähtsus viimsele kohtupäevale <sup>309</sup>). Need, kelle kõravad kuulevad jumalariigi õiguse ja armastuse karastavat ning kosutavat tuulepuhangut, on juba siin jumalariigi lapsed, kelle on Poeg oma tões vabaks teinud maailmast ning selle kiusatusist ja kes kõigest hingest, südamest ja meelest usaldavad end Isa hoolde ja Teda paluvad <sup>310</sup>). Kuid mitte ainult, et jüngrid kuulsid jumalariigi õigust ja tundsid jumalariigi armastust kui uue ajastu algust, vaid nad ka nägid seda. Kui Ristija Johannes vanglas kahtles ja oma jüngrid läkitas Jeesuse juurde küsimusega, et kas on Jeesus see, kes

---

<sup>302</sup>) Matt. 6, 1 jj.

<sup>303</sup>) Matt. 15, 2 jj.

<sup>304</sup>) Matt. 5, 20.

<sup>305</sup>) Matt. 22, 37. 39.

<sup>306</sup>) Joh. 13, 34. 35.

<sup>307</sup>) Luuk. 10, 30 jj.

<sup>308</sup>) Matt. 5, 43 jj.

<sup>309</sup>) Matt. 25, 31 jj.

<sup>310</sup>) Matt. 6, 6 jj.; Luuk. 11, 1 jj.; Matt. 6, 25 jj.; Luuk. 12, 22 jj.; Mark. 11, 22 jj.

peab tulema või peame meie teist ootama, siis läkitas Jeesus talle vastuse, üteldes: pimedad näevad ja jalutud käivad, pidalitõbised tehakse puhtaks, kurdid kuulevad, surnud tõusevad üles ja vaestele kuulutatakse evangeeliumi <sup>311</sup>). Inimesi köitis Jeesuse külge tema isikus peituv imeline vägi, eriti haigeteravi; kuid seda ei tunnustanud ainult mass, vaid selle omamisest oli ka Jeesus ise teadlik. Sünoptilised evangeeliumid näevad neis imetegudes Kristuse messialist eesmärki ja Johannes põhjendab neid tema jumalapojalikkusega. Üksikasjaline Uue Testamendi lugemine annab vastuse ka sellele küsimusele, Jeesus ei seo oma imet-tegevast andi niipalju iseenesega kui just koitva uus-ajastuga. Saatana valitus oli murdumas; selle parimaks tõestuseks olid just imed, mis kuulutasid suurt tulevast muutumist, olles esimesed uue väe pääsukesed.

Jeesus ei seo imet enesega, vaid oma Isaga, sest ime esines ka Vanas Testamendis. Jeesus annab selle tuleva maailma väe ka oma jüngritele, ja kui neil pole sellega õnne, siis on selle põhjuseks nende uskumatu süda <sup>312</sup>). Jüngrite väljasaatmise kõnes määras ta kindlaks nende ülesanded; sinna ei kuulunud ainult jumalariigi ligioleku kuulutamine, vaid ka selle ligioleku tõestamine haigete ravimise, pidalitõbiste puhastamise, surnute ülesäratamise ja kurjade vaimude väljaajamisega <sup>313</sup>). Kui jüngrid tagasi tulles rääkisid tagajärgedest, mida nad olid suutnud korda saata ka imede alal, siis oli see tunnistuseks, et uue maailma jõud on juba tegevuses, mitte üksnes tema, vaid ka teiste läbi <sup>314</sup>). Nii on kõigi nende läbi, kel on kindel usk elavasse Jumalasse ja tema Poja lepitavasse töösse, ajaloo kestel uue maailma mõjud nähtavale tulnud ja esinevad ka tänapäev, kus samuti usuga ravitakse haigeid ja leitakse, et haiguste põhjused ei ole primaarselt füüsilised, vaid psüühilised. Arusaadavalt sünnib see ainult sügavas usus ja üksnes nende juures, kellele südameis asub jumalariik, õigemini — kes kuulevad ja näevad uue maailma ja uue jumaliku aktiivse väe algust juba siinpoolsuses. Jeesus ütles: „Kui ma Jumala Vaimu läbi kurje vaime välja ajan, siis on ju jumala-

---

<sup>311</sup>) Matt. 11, 5.

<sup>312</sup>) Matt. 17, 20; 21, 21.

<sup>313</sup>) Matt. 10, 8.

<sup>314</sup>) Luuk. 10, 18.

riik teie juurde tulnud“<sup>315</sup>); nii on usuline ravi esimene tunnusmärk lõplikust konfliktist Jumala ja tema vastase vahel, mis kuulutab vana maailma langust ja Jumala absoluutset aktiivset valitsemist uues maailmas.

Nii siis: kuigi Jeesus veel kinni pidas traditsionaalsest jumalariigi kujutelust kui tuleviku suurusest, uskus tema juba kindlasti, et teatud määral tuleb jumalariik tema isikuga Isa tahte täitmisel siin maailmas nähtavale. Vana korra ja vana maailma lõpp oli nii ligi, et maailm võis tunda tema viimseid hingetõmbeid. Uue maailma jõud ning vägi, aktiivsus ja eternsus tungivad edasi juba sealpoolsusest siinpoolsusesse. Inimesel ei ole mitte üksnes võimalik täies usalduses ja vaikimises ära oodata jumalariiki, vaid juba aktiivselt oma saatust ja elu lasta juhtida tuleva maailma jumalikust väest, jumalariigi õiguse ja Kristuse armastuskäsu alusel. Ta vaatas jumalariigile kui *summum bonum*'ile, mille õiguste alla ta tahtis tuua inimesi ja oma isiku ning tööga oma järelkäijatele jagada uut elu.

Jumalariik ning tema õigus on elav vägi, Jumala püha aktiivsus, mis sünnib niihästi taevas kui maa peal.

Jeesus rõhutas ristiusu sotsiaalset külge; hoolimata sellest, et ta algas indiviidiga, jäi ta ülimalt eesmärgiks vendlus. „Kui kellelgi janu on, see tulgu minu juurde ja joogu. Kes minu sisse usub, selle ihust peavad elava vee jõed jooksuma“<sup>316</sup>). Ta väljendab ristiusu loaalsust, sest Jumal on jumalariigi kuningas ja Jeesus Kristus tema asevalitseja; ilma Jumala Isa armastuseta ja Jeesuse Kristuse armuta ei ole ühtegi tagajärge maailma kristianiseerimisel ega jumalariigi maa peale toomisel inimeste aktiivsuse läbi. Alles siis, kui Jumal meid on tunnetanud, oleme meie Jumala abimehed, teades, et midagi ei ole see, kes istutab, ega see, kes kastab, vaid Jumal, kes kasvatab<sup>317</sup>). Jumalariik hoiab elavana tõe, mille Jeesus on väljendanud Meie-Isa palves, et Jumala tahte täitmine maa peal on igale inimesele see üks, mida on tarvis. Seda ühte on tarvis ülima lõpuna nii indiviidile kui ka kogule, perekonnale kui ka ühiskonnale ja riigile kui ka kirikule, sest kõigi püüdmiste, ülesannete ja tööde taga asub viimselt näge-

<sup>315</sup>) Matt. 12, 28; A. B. Bruce, *The Miraculous Element in the Gospels*, eessõna.

<sup>316</sup>) Joh. 7, 38.

<sup>317</sup>) 1. Kor. 3, 6 jj.

matu Jumala juhtiv käsi. Jumalariik tuletab kõigile inimsoo põlvedele meelde, et nende tõeline kodu on taevas, mis on paljudes Jeesuse enese ütlustes sünonüümne väljend tema ülimale kuulutusele — jumalariigile. Jeesuse Kristuse eesmärk oli Isa tahte täitmine ja Tema riigi rajamine siin maa peal; siis lubab ta ka neile, kes aitavad kaasa selle riigi rajamisele siin maailmas, et Isa, kes salajas on ja salajasse näeb, maksab avalikult. Sellise igavese vaimse jumalariigi tunnustamine on genuiinne ristiusu joon.

### 3. Jumalariigi mõiste ajalooline areng kuni Augustinus'eni.

Kristluse jumalariigi õpetuse ajaloolise osa ülesandeks on selgitada kristluse jumalariigi mõistet, vaadeldes ajaloo kestel edasiarenevaid arusaamisi ja esile tõstes peavorme, kuidas inimesed on püüdnud realiseerida jumalariiki. Tuleb käsitleda neid võitlusi ja arusaamisi jumalariigist, mis neis on tehtud oleviku reaalsediks, ja püüda seletada neid vaateid, niivõrt kui see on võimalik ja kuivõrt see kaasa aitab nende institutsioonide õigete ülesannete fikseerimiseks, kus nähtavale tulevad jumalariigi jõud.

Olgu kohe tähendatud, et kristluse ajaloo kestel on jumalariigi mõistet seletatud peamiselt kolmes peavormis: 1) Jumalariik on identne Jumala täielise valitsemisega taevas pärast viimast kohtupäeva; see on transtsendentne eshatoloogia; 2) jumalariik on identne Kristuse nähtava valitsemisega maa peal teise advendi ja viimse kohtupäeva vahel; see on realistlik eshatoloogia; 3) jumalariik on identne maise nähtava kirikuga Kristuse I ja II advendi vahel; see on immanentne eshatoloogia. Neist kolmest vaatest on kõige enam tunnustamist leidnud esimene, niihästi teoloogilises mõtlemises kui ka hümnides ja palvetes. Vastandvaatel on asunud üksikud ususeltsid ja viimasel ajal ka sotsiaalsed liikumised, kus jumalariiki nähakse ainult eneste ringides ja enamuses ainult indiviidide südameis. Käsitledaval ajaperioodil — apostlikust ajast kuni Augustinuseni — on paljudes kohtades kristlikku kujutelu täitnud teine vaade.

Usku Kristuse nähtavasse maisesse valitsemisse, mis algab tema taastumise ja esimese ülestõusmisega, nimetatakse tavaliselt kiliasmiks ehk millennismiks<sup>1)</sup>. Et mõlemad mõisted kannavad sektantilist maiku ja on liiatigi seotud aja kategooriatega, nime-tame seda vaadet realistlikuks eshatoloogiaks. Alg-ristikoguduse kandejõuks oli usk Kristuse peatsesse taastumisse. Paulus oma

---

<sup>1)</sup> Charles, Eschatology, lk. 346.

vanemais kirjus rõhutas seda veel sama generatsiooni päevil<sup>2)</sup>. Apostliku ajajärgu Kristuse taastumise lootus, mis oli kristlaste keskel tol ajal peaaegu universaalne, nõrgenes aeg-ajalt, nii et ainult alg-ristikoguduse kohta maksab ütlus, et tolle ajajärgu eshatoloogia oli realistlik. Nimetatud realism oli osa toleaeegsest legitimeeritud religioossest instinktist, mis oma iselaadilt oli konkreetne, nagu üldine juuda mõttemaailm. Alg-ristikoguduse liigekond koosnes juudakristlasist ja seepärast on arusaadav, et juuda eshatoloogia mõjustas kristlikku mõttemaailma ka viimsete asjade küsimusis. Nii peituvad realistliku eshatoloogia juured kaugemas minevikus kui Johannese Ilmutamise raamatus, mis kõvendas alg-ristikoguduse realismi, eriti just neil joonil, mis räägivad esimesest ülestõusmisest ja Kristuse ning tema pühade tuhandeaastastest valitsemisest maa peal. Realistliku eshatoloogia küsimusega on ligidalt seotud Johannese Ilmutamise raamatu tunnustamine, mille kohta üldiselt võib tähendada, et Hommikumaa esindajad kuni IV sajandi alguseni olid selle poolt, kuna neljandal sajandil tekkis opositsioon, mille põhjuseks oli peamiselt umbusalduse kasvamine realistliku eshatoloogia vastu. Nii võib kokkuvõtlikult ütelda, et realistlik eshatoloogia püsis Hommikumaa kirikus kuni kolmanda sajandi lõpuni, Öhtumaa kirikus aga Augustinuseni. Jumalariigi mõiste jäi küll ka pärast-apostliku aja kristlaste suhu ja teatud joonel isegi juhtiva ideena, kuigi mitmeseis variatsioonides ja harva selle hooga, nagu seda Kristus ise tarvitab. Vanemaid tunnistajaid selle kohta on H e g e s i p p u s<sup>3)</sup>, kes Jaakobuse veretunnistuse-aktis kirjeldab Jeesust, kes Inimese Pojana istub taevas Isa paremal käel ja tuleb kord taeva pilvedel. Ka jutustab Hegesippus, kuidas apostel Juudase järeltulijad toodi Domitianuse ette ning süüdistati Taaveti suguvõsa liikmetena ja kuidas neid üle kuulati Kristuse ja tema kuningriigi pärast: mis liiki see on, millal ja kus see ilmub? Nad vastanud, et see ei ole maine ega maapealne, vaid on taevane ja ingliline, mis tuleb aegade lõpulis, kui ilmub Kristus kohut mõistma elavate ja surnute peale ning tasub igale tema töö järgi<sup>4)</sup>.

C l e m e n s oma esimeses kirjas korintlastele räägib Jumala ehk Kristuse riigist kui tuleviku suurusest<sup>5)</sup>, kuid samal ajal

<sup>2)</sup> 1. Tess. 2, 19; 4, 15; 1. Kor. 15, 51. 52; Room. 13, 12; Viil. 3, 21.

<sup>3)</sup> A. J. Rawlinson, Early Fathers, lk. 108.

<sup>4)</sup> Eusebius, Historia ecclesiastica III, 20.

<sup>5)</sup> 1. Clem. 42, 50.



vaatleb ta maist kristlaste ühendist kui *πολιτεία*'t ja kristlaste omavahelist käitumist *πολιτεύεσθαι*. Selle Pauluse väljendisega mõistis ta koguduse all ühendist, mida ta manitses üksmeelele ja rahule. Clemensi 1. kirjas ei ole tuleviku jumalariigi kujutus täiesti eristatud oleviku eesõigustest ja usklike õnnistusest. Clemensi 2. kiri <sup>6)</sup> tarvitab jumalariigi mõistet sageli juba tuleviku suurusena <sup>7)</sup>. Selle ilmumise aeg on isegi kindlaks fikseeritud Kristusele lisandatud müstiliste ütluste kaudu, kusjuures eriti rõhutatakse kõikide asjade lõppu.

Barnabas oma kirjas <sup>8)</sup> vaatab jumalariigile tuleviku seisukohalt, kusjuures ta aga millenniumi ühendusse seab maailma sabatiga. Tema kujutelu jumalariigist on rohkem vaimne ja seda ei saa inimesed kätte meelelisel teel, nagu see ilmsiks tuleb Papiasel ja teistel, kes räägivad Kristuse tuhandeaastases riigis meelelisist lõbutsemisist.

Polykarp oma kirjas Viilipi kogudusele <sup>9)</sup> esitab mõlemaid seisukohti. Ta kirjeldab kristlaste kui koguduse olukorda, aga vihjab ka tulevikule: „kui meie oleme Jumala meelepärast siin maailmas, siis saame meie osa ka tulevases maailmast, nagu ta meile on töötanud meid üles äratada surnuist; ja et meie, siin väärikalt rännates, saame valitsema temaga.“ Ka oma veretunnistuses väidab ta: „86 aastat olen ma teda teeninud ja ta ei ole mulle ühtegi kurja teinud, kuidas võin ma teda, oma kuningat, teotada, kes mind on päästnud“ <sup>10)</sup>.

Ignatiuse <sup>11)</sup> seitsmes kirjas Rooma ja Väike-Aasia kogudustele on jumalariik kaks korda nimetatud ja kummalgi korral tuleviku suurusena. Apostliku hoiatuse: „nad ei saa jumalariiki pärima“ kannab ta üle valeõpetajaile <sup>12)</sup> ja neile, kes põhjustavad lahkkelisid kiriku ühtsuses <sup>13)</sup>.

Rooma visionaarne Hermas <sup>14)</sup> kubiseb viimsete asjade

<sup>6)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 321.

<sup>7)</sup> 2. Clem. 5. 6. 9. 12.

<sup>8)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 343 jj.

<sup>9)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 348 jj.

<sup>10)</sup> Martyrium Polycarpi 9.

<sup>11)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 351 jj.

<sup>12)</sup> Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, lk. 523, ad Ephes.

16: „ärge eksige mitte, mu vennad, templiteotajad ei pea jumalariiki pärima“; vrd. 1. Kor. 6, 9.

<sup>13)</sup> Ad Philad. 3: „kes järgneb väärusulisele, ei ole jumalariigi pärija“.

<sup>14)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, lk. 426 j.

realistlikest ootusist. Ta tarvitab sageli jumalariigi mõistet, eriti aga oma 9. resp. 10. tähendamissõnas, kus ta näiliselt jumalariiki identifitseerib kirikuga, kujutelles seda torni näol, mis on ehitatud suurele valgele kaljule, s. o. Jumala Pojale. Kalju iseendast on vana, see vihjab Jumala Poja igavesele pre-eksistentsile, kuid temasse on lõigatud uus uks, s. o. inkarnatsioon, mille kaudu tuuakse sisse kõik kivid, millest ehitatakse torn kaljule. Sissetoomine on kõrvutatud Jumalale ligias-tumisega, jumalariiki minemisega, nagu oleksid need mõisted sünonüümsed; ja see omakorda on mõjustatud taassünnist, mis on ühenduses ristimisega, kus surrakse vanale elule ja algab uus elu Jumalas. Torni kujutelu, mis siin eristub varajasemast, on eristatavus ideaalse ja empiirilise kujutelu, nägematu ja nähtava kiriku vahel, milline vahe siiski jääb kaunis ebamääraseks. Kirik oma lõplikus vormis on kujutatud nii ühtlase tornina, et isegi kive vahesid pole märgata, vaid kujutab ühte suurt kivi, mis omakorda on täielises ühenduses kaljuga. Siin on mõtteks, et nende vahel, kes usuvad Jumalasse Jeesuse Kristuse läbi, on üks vaim, üks meel, nad on ühine kogu, kes kannavad ühesuguseid riideid. Selline kirik on identne jumalariigiga, mitte üksnes tulevikus lõplikult realiseeritav, vaid juba olevikus olemas oma jõus ja väes Kristuse lunastustöö läbi. On päris selge, et Hermas ei räägi siin kirikust kui piiskoppide, preestrite ja diakonite hierarhilisest organismist, mille vastu ta võitles, vaid kui usklike kogust Kristuses, mida ta tahtis näha puhastatuna maisest isekusest, ükskõiksusest ja parteidest.

**D i d a h h e e** <sup>15)</sup> ptk. 10 esineb palve: „Lase arm tulla ja see maailm ära minna“; nii siis muutub kirik jumalariigiks.

**J u s t i n u s V e r e t u n n i s t a j a** usub millenniumi, kuigi ta teab, et kõik kristlased seda ei usu <sup>16)</sup>.

**T e r t u l l i a n u s** <sup>17)</sup> väljendab oma vaate millenniumi kohta võitluses Marcion'i vastu <sup>18)</sup>. Rohkem on ta seda välja töötanud teises teoses „De spe fidelium“, mis on kahjuks kadunud. Ta kriipsutab alla, et osa tõlgendab apokalüptilisi mõttekujutlusi literaalselt ja ootab juutide tagasipääsu Juudasse ning seal siis maise

<sup>15)</sup> A. Rawlinson, *Αἰδολὴ τῶν ἑβ' ἀποστόλων*.

<sup>16)</sup> A. Rawlinson, *Early Fathers*, lk. 441 jj.

<sup>17)</sup> R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, 1924.

<sup>18)</sup> *De anima*, ptk. 33.

kuningriigi rajamist, kuna osa ühes temaga tõlgendab seda figuriativselt ja kannab juuda ootuse üle Kristusele ja tema kirikule. Ta arvab, et riik, mis rajatakse pühadele maa peal, ilmub peale ülestõusmist ja omandab uue eksistentsivormi, mis püsib 1000 aastat taevases Jeruusalemmas. Seda on ette kuulutanud Hese- kiel<sup>19)</sup> ja Johannes<sup>20)</sup>. Uut prohvetlust läbib ka joon, et uue Jeruusalemma tulemist kuulutab märk taevas, ja Tertullianuse arvates on see märk olnud juba Juudamaal, kus üks ekspeditsioon on näinud 40 hommikut taeva laotusel linna. Selle linna eesmärgiks on võtta endasse vastu ülestõusnud pühased, anda neile vaimset õnnistust ja asendada neil maise elu muresid igaveste rõõmudega. Sündmuste järgus on Tertullianuse arvates see, et taevane linn püsib 1000 aastat, millises ajas tõusevad pühad üles, ühed varemini, teised hiljemini, vastavalt nende teenetele. Järgneb maailma hävimine ja kõikide asjade kokkuvarisemine viimsel kohtupäeval; see muutumine teostub momentaanselt inglilisiks substantseks; siis omandavad nad kadumata loomu, saavad osa taevasest kuningriigist, mille poole nad on siin püüdnud.

Ka on huvitav ära märkida Johannese Ilmutarnise raamatu kohta I r e n ä u s'e<sup>21)</sup> poolt tehtud väljendis, mis on osaliselt laenatud Papiaselt ja üle kantud Kristuse enese õpetusele: „Päevad tulevad, mil viinapuud hakkavad kasvama, igaühel 10000 haru, igal harul 10000 oksa, igal oksal 10000 kasvu, igal kasvul 10000 kobarat, igal kobaral 10000 viinamarja ja iga viinamari annab 25 firkinit viina. Ja kui keegi pühadest tahab valida üht kobarat, siis karjub teine: „mina olen parem, võta mind, kiida Issandat minu läbi.“ Sama kujutelu tuuakse ka nisutera kohta, millest areneb 10000 kõrt, igast kõrrest 10000 pead jne. Nende andmete allikana nimetab ta, samuti kui Papiaski, neljandat raamatut ja lõpetab Papiase sõnadega: „Need asjad on uskumisväärased.“

Kui sellega lõpetada üksikuid mõtteavaldusi, siis on küllalt selge, kuivõrt on judaistlik konkreetus üle kantud apokalüptilisse kirjandusse, mida kristlased on laenanud juuda allikaist; seepärast on ka juuda kujutelu ja Messia-riigi ootus osaliselt üle kantud kristluse kujutellusse, kus kristlik kirik hakkas asendama juuda rahvale töötatud kuningriiki.

<sup>19)</sup> Heseek. 48, 30—38.

<sup>20)</sup> Joh. Ilm. 21, 10—23.

<sup>21)</sup> Charles, Eschatology, lk. 189 j.

Nii näeme, et alg-ristikoguduse realistliku eshatoloogia vaate järgi rõhub maine võim kõigi oma funktsioonidega Kristuse kirikut, kus ainsaks lootuseks on Kristuse varstine taastumine, mil Kristus võidab maise võimu ja asutab maa peale oma riigi, millest osa saavad pühad esimese ülestõusmise teel. Maise riigi lõpetamisega on ühenduses universaalne ülestõusmine ja viimne kohus. Enam kõrvalisel joonel liikus kujutelu, kus kõrvutati maailma ajalugu seitsme loomispäevaga, mil siis kõik Kristuse vaenlased on pandud ta jalgade alla. Ka Kristuse riigi koha, aja ja ekstensiooni kohta on arvamised erinevad. Justinuse arvates on tsentrumiks Jeruusalemm ja kestuseks 1000 aastat, Montanus'e arvates on Kristuse riigi asukohaks Pepuza ja Tymion'i järgi ta enda kodukoht. 4. Esra ja Baruk räägivad 400-aastasest riigist.

Rõhutasime eespool, et esimesil kristlikel sajandeil valdavaks oli realistlik eshatoloogia; küsime nüüd: millised faktorid mõjusid seks kaasa? Esiteks ei saa mööda minna asjaolust, et puudus kindlakujulisem Püha Kirja eksegees, eshatoloogiat võeti ühenduses kristliku elu ja olemise vaatlusega. Teatud mõttes olid ka tol ajal olemas oma teoloogia ja teoloogid — Ignatius, Irenäus; kuid enne Aleksandria kooli ja selle suurt õpetajat Origenes't ei olnud kristlike tõdede interpreteerimiseks ühtlaselt kehtivaid printsiipe. Origenesel olid ka oma eelkäijad, osalt gnostikute, osalt apologetide hulgas. Gnostikuil ei leidu millenniumi eshatoloogiat, ka apologetide kirjades on sellest vähe juttu, kuid kumbki vool ei avalda erilist mõju, et seda kirikus nõrgestada. Gnostikute püüe oli väljendada kristlikus vormis mittekristlikke ideid; seepärast ei olnud nad huvitatud kiriku seesmisest veendest — usust Kristuse riiki. Apologetide ülesanne oli näidata, et kristlased on head kodanikud ja et ristiusk on õige, osalt, et ta on mõistuspärane. Apologetid tarvitasid oma ülesande täitmisel kristlike ideede väljendamiseks filosoofilist keelt. Seepärast ei suutnud ka nemad mõjustada keskpärase kristlase veenet ja kuni aastani 200 ei seisnud kristlik mõtte-maailm vastuolus realistliku eshatoloogiaga. Teisena tuleb märkida veel seda, et just väljaspool kirikut maksev olukord soodustas realistlikku eshatoloogiat. Kristlaste arv kasvas päev-päevalt, hoolimata tagakiusamisist; kristlaseks saada tähendas loobumist paljudest sotsiaalseist seoseist, isiklikku ohvrit ja isegi riskeerimist eluga. Selline kristlik ühendis oli puhtalt teadlik iseendast, elas jumala- ja ligimesearmastuse tähe all ning ootas kannatlikult Kristuse poolt töötatud kuningriiki. Viimast ei käsitanud nad

mitte kui ajaloolise protsessi tulemust, vaid Kristuse poolt katastroofiliselt inaugureeritavat suurust. Riiklikud usu tagakiusamised elustasid alg-ristikoguduse usku ja hoidsid elava reaalse kujutluse Kristuse riigist. Tagakiusamise sajandid olid usu sajandid, nende aegade usk oli intensiivne jõud, ja need kristlased, hoolimata reaalsest kujutelust tulevases Kristuse riigist, omasid pühakirjalist veenet: Jumal on kuningas ka selle maailma üle, ajalugu on Jumala käes, Kristuse kirik pääseb võidule, kui temas nähtavale tuleb Jumala püha tahtmine ja nii ajaline organisatsioon kandub üle igavesele jumalariigile.

Kuid eelnimetatud põhjused ei suutnud siiski kaua hoida millenniumi kristlikus teadvuses. Peapõhjusena mainime, et see ei sobinud Uue Testamendi kui terviku vaatega. Kui ära jätta Johannese Ilmutamise raamatu vaated, siis on kõige selgemini formuleeritud Uue Testamendi eshatoloogia Paulusel, kus millennium puudub. Juuda mõttemaailm oli võõras kreeka kirikule, ja seal hakkas esimene vastulöök. Hakati mõistma ka hädaohte, kuhu oli viinud Kristuse taastumise entusiasm; nähti ära, et tuleviku jumalariigi prohvetlikud ettekuulutused olid sageli puhkepaiga leidnud liiga poeetilises keeles ja et neid seal oli käsiteldud liiga literaalselt, andes seega alust, pühade õnnistusest osasaamise kujutlust üle kanda liiga maisesse ja meelelisse vormi. Peagi jõuti niikaugele, et kaheldi kõige nägematu, abstraktse eksisteerimises; reaalne oli vaid nähtav kujutelu, ja selline vaade kutsub kõigil ajul esile protesti. Teine hädaoht oli ühenduses tendentsiga, et oodati kristluse peatset konsumptsiooni ja selle jumalariigi tuleviku õnnistused kõrvutati kristlaste oleviku kogemustega. Jeesusele oli jumalariik ajatu suurus, ta oli siinpoolsuses ja sealpoolsuses, inimeste südameis ja aegade lõpus. Seeme selleks oli külvatud juba Inimese Poja tulemisega. See tuli nähtavale ka vanaaja õpetuslikes tülides, eriti Kristuse isiku, s. o. kristoloogilisis küsimusis, kus otsiti sünteesi jumaliku ja inimliku joone vahel.

Vaates jumalariigi ja Kristuse lunastustööle ei leitud alati õiget ühendust oleviku ja tuleviku arusaamise vahel, vaid see oli rohkem projitseeritud tulevikku. Juba seega, et ta ei tohtinud olla meeleline, oli oleviku väärtus ära lõigatud. Kristlased vaatasid jumalariigile, nagu prohvetid, Kristus ja apostlid seda olia ette kuulutanud, rõhutades eriti selle ligiolu, kuid viimase venimisega jäid nad selle vastu külmaks. Unustati ära mäejutluse kohad, kus tulevikulootused on tehtud sõltuvaks meie siinsest elust. Isegi

kristlaste keskel tuli osalt nähtavale judaistlik tendents, ühel pool kirjatundjate kuiv täht-täheline käsuseadus ja teisel pool elav prohvetite usk. Jumalariik muutus ka kristlaste keskel supranaturaalseks, selle algus seotakse katastroofiga, Kristuse taastumine viiakse ühendusse uue riigiga, mille süünd on revolutsiooniline. Kõik see nõrgestas tugevasti jumalariigi eetikat; ekstreemsuses jäi järele ainult passiivne jumalariigi ootamine, mis ei seisnud enam ühenduses oleviku elu ega kristlaste tööga; nõrgenes side Jumala ja inimese vahel, jäi järele ainult usk ja sõnakuulmine Kristuse kui oma Issanda ja Päästja vastu. Kristlased ei saanud enam olla töötegijad Issanda kuningriigi jaoks, vaid üksnes ootajad, mil Jumal puht-üleloomulikul teel alustab 1000-aastase riigi. See ühenduses teiste maksvate tendentsidega juhtis kristlust legalismivaimule, mis ligines fariseismile. Ristiusk muutus, selle asemel et olla töotuste täidumine ja jumalariigi aktuaalne realisatsioon, uueks seaduseks, mille täitmine viib täielise tuleviku jumalariigi rõõmudele.

See tendents, mis arenes edasi moralistlikes kooles, osalt ka apologetidel <sup>22)</sup>, ja ulatus tagasi Stoa'le, leiab vastuvoolu kogu kristlikus teadvussisus, et usus Kristusesse juba siinpooluses on uus ja õnnistatud elu, mis leiab väljenduse sotsiaalses korras, kus usklikud ühinevad osaduseks, mille aluseks on vennalik armastus ning sõprus. Kuigi seda kristlikku osadust ei nimetata üldiselt jumalariigiks, vaadatakse sellele sisuliselt siiski kui vaimsele ühendusele (*πολιτεία*), kus kõik liikmed on kaaskodanikud ja mille osadusse on ka kõik liikmed kutsutud. See pidi olema tõeline venna-armastuse ühendis usulises mõttes, nagu seda mõistsid alg-ristikoguduse kristlased, kes ühinesid usus Jumala poolt ilmutatud Jeesusesse Kristusesse, ja vähemalt sellel joonel tahab mainitud idee vastata Jeesuse enda poolt kuulutatud jumalariigile <sup>23)</sup>. Selle mõtte väljendust leiame kristlikkudel apologetidel. Justinus Veretunnistaja, kelle vaade jumalariigile ühelt poolt oli kilialistlik, toonitas ka teiselt poolt Kristuse nüüdset valitsemist ja kutsus meelega parandamisele. Kreeklane Athenagoras rääkis Jumalast kui ülimast Issandast ja Kuningast, keda tunnustavad krist-

<sup>22)</sup> J. Hastings, Encyclopedia of the Apostolic Age, art. "Apologets".

<sup>23)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, "Kiri Diognet'ile", lk. 460.

lased ja kellele nad alistuvad kõikide inimeste vahelise venna-armastuse käsus.

Need mitmed vaated, mis nähtavale tulid kristlaste keskel II sajandi jooksul, kus tagakiusamised kõvendasid usku ja lootust Kristuse taastumisse tema aus, võime kokku võtta kahte resp. kolme peatüüpi, mis hiljemini edasi arenevad ja omandavad suure praktilise mõju.

Üks vaade oli, et Jumala ehk Kristuse riik on tulemas 1000-aastase valitsuse kujul; ühed väljendavad seda rohkem materiaalselt, teised spirituaalselt, — nii Papias, Justinus, Irenäus, Tertullianus.

Teise vaate järgi valitseb Jumal kristlaste üle juba nüüd Kristuse kaudu spirituaalses osaduses; seega on jumalariik presentne. Seda võime leida ühenduses teiste vaadetega paljude veretunnistajate kirjades ja ka varajasemal kirikuisadel, kuid ta ei leidnud õieti enne tunnustamist, kui Aleksandria õpetlased astusid üles kiliasmi vastu. Clemens Alexandrinus<sup>24)</sup> kirjeldas suurejooneliselt jumalariiki, sest Kristus kui rahuvürst kogub oma pooldajaid ja annab neile taevariigi. Ta ühendas ka jumalariigi idee Jumala perekonna mõistega ja rääkis Jumalast kui isast ja ta isalikust armastusest kõikide inimeste vastu. Samal ajal õpetas ta ka, et me oleme Jumala lapsed mitte oma loomult, vaid adoptatsioonilt tema armust ja heldusest meie vastu. Vastavalt sellele rääkis ta sageli ka Jumala karistusest, mis tuleb heaks tema riigi lastele, — see on teatavas mõttes jumalariigi õndsuslukkorra kirjeldus. Jumalariigi õpetus oli tal vaimne, nagu hiljemini ka ta suurel õpilasel Origenesel, jumalariik on õnnistuseks kristlastele juba siinpoolsuses. Oma õpetuses on ta mõjustatud Platonist ja nii rääkis ta jumalariigist Platoni keelel kui ideede riigist, milles kristlased elavad ja mille lõplikule vormile nad end ette valmistavad<sup>25)</sup>.

Kuid juba II ja III sajandi pöördel hakkas rohkem pinda leidma mõte katoliku kiriku reaalsusest ning viimase identifitseerimisest jumalariigiga. Kiriku mõistes arenes edasi Pauluse vaade, et kirik on vaimne ühendis usus ja armastuses, ta on müstiline Kristuse ihu. Apostliku aja ühtsus, kokkuhoid tagakiusamistes, venna-armastus, truudus Jeesusele kui oma Issandale tegi

---

<sup>22)</sup> J. Hastings, *Encyclopedia of the Apostolic Age*, art. "Apologists".

tugevaks kiriku organisatsiooni. Kiriku ühtsust hakatakse alla kriipsutama. Kristuse maise valitsemise idee rahuldab paljusid; kas ei olnud siis loomulikult ühendatud katoliku kirik see, mis läks vastu võidule. Identifitseerimismõte oli küps, kuid puudus veel isik, kes seda teravalt välja julges ütelda, — aeg polnud veel täis <sup>26)</sup>).

Decius'e üleriiklikud tagakiusamised, mis kuulusid hirsmamate hulka, töid enestega kaasa suure languse ristiusust. Käsu kirjaliselt nõuti kõikidelt kristlastelt ohverdamist või vähemalt oma nime sissekandmist ohvriraamatuisse. Nii jagunesid langenud väga mitmeisse liikidesse, ja kui tagakiusamised raugesid, siis tahtsid langenud kirikusse tagasi tulla. Tõsisemais kristlaste ringes hakati selle vastu võitlema. Selt alalt võiksime siin alla kriipsutada kolme joont.

Ühed hakkasid nõudma kiriku distsipliini kõvendamist. Seda sihti taotleavad Hermas'e kirjad. Ent hakati ka vaimulikkudelt enestelt rohkem moraalset eluviisi nõudma, ja nii tekkisid II sajandi keskel separatistlikud liikumised, milledest olgu siin nimetatud montanism, novatsianism ja donatism. Kõigile neile oli omane kiliastlik joon. Just separatistlike liikumiste mõjul pidi kiriku organisatsioon ruttu täienema ja omandama kindla kuju.

Kõige teravamalt astus kiriku ilmlikustumise vastu montanism, mis tekkis 160. a. ümber Lääne-Früügas Pepuza ja Tymioni linnas. Kreeka kirik nimetas seda liikumist asukoha järgi *τὴν κατὰ Φρύγας*, ladina kirik aga asutaja Montanus'e järgi. Viimane koos kahe naisterahva — Priscilla ja Maximilla'ga — kuulutas ja valmistas ette Kristuse taastumise ligiolule. Nad protestisid ägedasti kristlaste elu kasvava assimilatsiooni vastu, kuid oma õpetuses jäid nad õigeusklikuks. Montanismis on kolm peajoont tähtsad. Esiteks näeb ta endas „uut prohvetlust“. Kristuse taastumise eel pidi käima vaimu väljavalamine, mis on samaväärne esimese nelipüha vaimuga ja millega on seoses ka keeltega rääkimine. Montanus arvas end inspireeritud olevat oma usus ja samastas end parakleediga, kuna ta vastased nimetasid teda pilgates *ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος*. Ka Maximilla tähendanud kord enda kohta: „Pärast mind ei ole

<sup>26)</sup> Reuter, Augustinische Studien, lk. 106.



enam ühtegi naisprohvetit, vaid tuleb maailma lõpp“<sup>27)</sup>. Teisena nõuab montanism puritanistlikku rigorismi moraalis. Tema pool-dajad nõuavad valjut korda, peavad täpselt paastumist, keelduvad teisest abielust ja ei luba langenuile teiskordset meeleparandust. Need nõuded kehastasid paljude protestide kokkuvõtet, mis nõudsid kiriku pühaduse nähtavat kehtivust. Viimane pidi olema nähtav mitte ainult pühis talituses, vaid ka oma liikmete igapäe-vases elus. Selle liikumise nõudeks oli püha ühendis, „vaimne ki-riku-liigekond“. Nende arvates on kirik otseselt ja primaarselt vaimne suurus, mis andestab patte inimestele, kuid seda ei saa teha kirik piiskoplikus mõttes (numerus episcoporum). Kolman-daks olid montanistid Kristuse tulevase riigi suhtes realistid. Kogu nende õpetus-süsteem oli vallutatud usust teise advendi ligi-ollu ja nende veendumus oli, et siis algab 1000-aastane rahuriik. Montanusele oli isegi kindel selle asukoht ja nimelt Früügias. Ka Tertullianus<sup>28)</sup>, kes 9 aastat kuulus montanistide leeri, kuid oli vaba Montanuse isiklikust ekstsentrilisusest, räägib 1000-aasta-sest tõotatud maapealsest kuningriigist, mis tuleb pärast üles-tõusmist nähtavale Jumala rajatud linnas Jeruusalemmas.

Montanism levis kiiresti, kuigi väljaspool Früügiat kaotas mõne originaaljoone. Selle liikumise aktiivsus oli põhjuseks, miks Irenäus läks Rooma, et hoiatada piiskopp Eleutherus't mon-tanismi-hädaohu eest, mis hävitas kiriku rahu. Roomas ei ole see liikumine laialt levinud, kuigi seal on eestvõtjaid olnud, näiteks Proclus. Montanismil oli Aafrikas rohkem menu kui Euroopas. Tuleb ette juhtumeid, kus isegi need, kes täies ühenduses seisisid kirikuga, said mõjustusi „uult prohvetluselt“. Näitena toome Tertullianuse, eriti ta töö „De pudicitia“, mis on täis kibedust ki-riku vastu. Viimane Tertullianuse kirik Kartaagos on pöördunud tagasi katoliku kirikusse 390. a. ümber, nagu sellest räägib Au-gustinus. Hommikumaal kadus montanism varemalt, Väike-Aasias tunti teda veel 260. a. ümber, kuid Constantinus Suure edikt, mis sai saatuslikuks paljudele väikseile sektele, hävitas üldjoonis ka montanismi, mis ärkas uuesti ainult veel sünnikohas. Justini-anuse ajal hävitatakse montanism ka selle sünnikohas, kaeva-takse Montanuse ja naisprohvetite luud välja ja põletatakse ära.

---

<sup>27)</sup> A. Robertson, *Regnum Dei*, lk. 137.

<sup>28)</sup> R. Roberts, *The Theology of Tertullian*, lk. 141.

Meid huvitab see sel joonel, et võitlused montanismi vastu kasvatasid umbusaldust materiaalsete realistlikkude eshatoloogiliste ootuste suhtes. Näitena selle kohta võib tuua õhtumaa vahe Tertullianuse ja Cyprianuse eshatoloogilisis vaateis. Tavaliselt tunnustas Cyprianus<sup>29)</sup> Tertullianuse teoloogias oma õpetajaks, sest viimane andis ladinakeelse teoloogilise terminoloogia. Cyprianus ei räägi aga kunagi Kristuse valitsemise millenniumist, vaid kui ta rääkis jumalariigist, siis ainult eshatoloogilises mõttes, mis oli ühtlasi ka primaarne ja domineeriv ekklesiastilises traditsioonis, täieliku jumalariigi mõttes taevas, pärast viimset kohtupäeva. Üheks Hommikumaa montanismi kiirema languse põhjuseks oli ka filosoofilise teoloogia tõus, mis andis kiliasmile surmahoobi. Kirik astus võitlusesse montanismi kui separatistliku liikumise vastu, eriti sellepärast, et ta juured ulatusid tagasi kiliasmi, ja tulemuseks oli, et realistlikku eshatoloogiat hakati pidama mittekiriklikuks ja suruti tagaplaanile. Küll tunnustati veel teist adventi, kuid ka sellega ei pidanud enam algama niisugune valitsus, millist kujutas Montanus, vaid algab viimne kohtupäev ning sellega ühenduses pühade valitsemine koos Jumalaga taevas.

Kiriku distsipliini kõvendamist nõudis ka rooma kiriku presbüter Novatianus; ta protesteeris selle vastu, et langenuid, kes olid osutunud nõrgaks tagakiusamise päevil, kirikusse tagasi võeti. Tema nime järgi nimetatakse seda separatistlikku liikumist novatsianismiks. Ka Donatus<sup>30)</sup> protesteeris piiskopp Cercillianuse ametisseõnnistamise vastu, sest see polnud seaduspärane. Kõik nimetatud separatistlikud liikumised sunnivad kirikut kindlamalt organiseeruma ja astuma võitlusse kiliasmi vastu.

Teise karakterse joonena üldisel langusperioodil hakati nõudma kiriku ühtsust. See nõue kasvas välja õhtumaa kirikust endast ja selle esitajaks oli Kartaago piiskopp Cyprianus. Oma teoses „De lapsis“ võttis ta seisukoha äralangenute suhtes ja teoses „De unitate Ecclesiae“ põhjendas ta kiriku ühtsuse vajadust. Ka püüdis ta näidata, et „extra ecclesiam nulla salus est“, millega ta ära lõi kas kõik separatismi. „Kellele pole kirik emaks, sellele pole Jumal Isaks“; nii viis ta Õhtumaa katoliku kiriku samm-

<sup>29)</sup> A. Rawlinson, Early Fathers, Cyprian.

<sup>30)</sup> J. Hastings, Encyclopedia for Religious Knowledge, art. "Donatism".

sammult vastu teokraatialle. Aeg oli täis saamas, kus hierarhiiline kiriku kord ütleb viimase sõna: Jumalariik on katoliku kirik.

III sajandi lõpul tekkis aga juba vahetegemine nende vahel, kes olid tõsisel osaduses Kristusega, ja nende vahel, kes ainult nimeliselt kuulusid ühendisse. Viimane seisukoht, kust arenes välja vahetegemine nägematu ja nähtava kiriku vahel, viib meid juba suure õhtumaa kirikuisa Augustinuse mõtete juurde, mida hiljemini edasi arendavad reformaatorid.

Siinkohal olgu aga lubatud pakkuda nende katkendiliste märkmete varal lühike kokkuvõtte eel-augustiiniaegse jumalariigi mõistest: alg-ristikoguduse jumalariigi ettekujutus oli peamiselt eshatoloogiline, nii et vastavalt Hegesippus'e ütlusele kristlased Domitianus'ele seletasid: „Kristuse riik ei ole kosmiline ega maine, vaid taevaline ja ingliline, mis tuleb aegade lõpus.“ Kirik oli eristatud jumalariigist, sest seda kogutakse neljast ilmakaarest üheks kuningriigiks. Tulevase jumalariigi karakterseks jooneks Tertullianus'e, Justinus'e ja Irenäus'e järgi oli Jumala valitsemine; nad lootsid selle maailma lõpule ja uuele, ilusale ning rikkalikule maailmale siin maa peal. Teiselt poolt aga rääkis Lactantius<sup>31)</sup> õigete valitsemisest Jumala ja Kristusega maa peal, kuna ka kurjad pole täiesti hävitatud, vaid määratud igavesse orjusse. Vastandlikult gnostikute Uue Testamendi allegoorilisele interpretatsioonile mõistis Irenäus millenniumi ja taevalist pidu kui jumalariigi ootust, kus õigeile tasutakse nende kannatuste eest. Hommikumaa kirikuisade keskel oli Origenes see, kes kreeka kultuuri mõju all alustas eetilise ja individuaalse kujutelu jumalariigist, kuid nii muudetuna, et Jumala kink siirdus õnnistuste kujul inimestel eetilisse kohustusse ja kristlaste vaimne riik oli taevalise täiuse alus. Meie Isa II palvet „Sinu riik tulgu“ kõrvutas ta hästikorraldatud kuningriigi valitsemisega oma kodanikkude üle, nii et hing pidi alluma Jumala valitsemisele ning kuulama Tema kärke. Jumalariigi täius — Jumal on kõik kõiges<sup>32)</sup> — asub igas indiviidis, kui Kristus on võitnud oma vaenlased ja inimene on teaduses, tarkuses ja teisis voorusis arenenud täiuseni. Sama mõtet võime leida Jeruusalemma Cyrillus'elt ja Nyssa Gregorios'elt, kuna Chrysostomos, mõjustatud targa stoalase ideaalist, arendas edasi mõtet, et jumalariigi tule-

<sup>31)</sup> Wace, The Christian Biography, Lactantius.

<sup>32)</sup> 1. Kor. 15, 28.

misega iga hing ise saab kuningaks. Nii ligines Hommikumaa kirik vaimsele joonele, Öhtumaa kirik aga teokraatlikule joonele.

Seega lõpetades käsitlust IV esimese kristliku sajandi kohta võime märkida kolme arenemisjoont, mis hiljemini edasi arenevad: 1) religioos-eshatoloogiline vaade, 2) Hommikumaa vaimne ja 3) Öhtumaa teokraatlik vaade.

Enne kui edasi minna Augustinuse käsitlemisele, puudutame paari kõrvalküsimust, nimelt ühelt poolt teoloogia tõusu ning edasiarenemist ja teiselt poolt tolleaegseid ajaloolisi suur-sündmusi. Edasiarenev Hommikumaa usuteadus omas vahepeal suunda, mis oli vaenlik seni kehtinud realismile. Üldiselt iseloomustades teoloogilist arenemist tuleb väita, et alg-ristikoguduse usuliste elamuste ja kogemustega seltsis usuline tunnetamine. Oli ju usuteaduse lähteks ristiusu elementaarsete faktide interpreteerimine, mida nõuti ristimise eel ja mida tunnustasid ühiselt kõik kristlased; teiste sõnadega — teoloogia kasvas välja Regula Fidei kommenteerimisest, mille all mõeldi usku selle lihtsamas vormis. Regula Fidei oli kõigepealt tunnistus sellest, mida oli Kristus andnud meile ja meie eest: et ta suri meie pattude pärast ja tõusis üles kolmandal päeval — need olid kaks vanemaid usu artikleid, mida teame<sup>33</sup>). Nii oli esimene aste teoloogias määratud inimeste arusaamisest primaarsete usuliste tarvete kohta ja nende rahuldamisest Kristuse kaudu. Ka esimesed vahed teoloogias ulatuvad, kui analüüsida, tagasi probleemile, mida sisaldab lunastus inimsoole. Valdavaiks osutuvad vanemal ajajärgul kristliku usu kohta kaks mõtet: ühelt poolt inimese surelikkus ja patt vastandina Jumala poolt Kristuse kaudu kingitud surematusele. Tol ajal vaadati Kristusele kui arstile, kes ravib meie haigused, kelle liha ja veri on *φάρμακον ἀθανασίας*. Religioosse joone kõrvale tekib teiselt poolt ka moraalne joon; Kristuse uus seadus on ületanud Vana Testamendi käsuseaduse.

Väike-Aasia usuteaduse tüüpilisiks esindajaiks olid Ignatius ja Irenäus<sup>34</sup>), kantud ristiusu elamustest, õpetuses realistlikud, kuid juba mõjustatud filosoofilisist ideist. Nende usuteadus taotles selgust, kaitses usuelu ekslikkude tõlgenduste eest ja põhjenes rohkem Pühal Kirjal ning traditsioonil kui loodusest tuletatud teadmistel või tolle aja intellektuaalsel tasemel.

<sup>33</sup>) 1. Kor. 15, 3. 4; Room. 4, 25.

<sup>34</sup>) A. Rawlinson, Early Fathers; vt. Ignatius, Irenaeus.

Väike-Aasia müstilise usuteaduse kõrval omas tähtsust Aleksandria spekulatiivne intellektualistlik vaade usule<sup>35)</sup>. Kui suurel määral on see mõjustanud kristluse jumalariigi arenemist? Rõhutame kohe, et ristiusk oma alguses ei sisaldanud endas mõteteadust, kuid kus tekkis tarve ristiusu resp. teoloogia süsteemi järele, ei saadud sellest mööda.

Et see nii on olnud, näitab asjaolu, et kristliku teoloogia süsteemid on koostatud filosoofiliste meetodite ja kategooriate abil. Aquino Thomas'e „Summa“ taga seisis Aristoteles, Baur'i taga Hegel, Ritschl'i taga Kant<sup>36)</sup> ja esimeste ristiusu koolide taga seisis kas Platon või Aristoteles.

Aleksandria kooliga ühenduses hävitas Platoni mõjude edasikandmine II sajandil kehtivusel olnud realistlikku eshatoloogiat, eriti aga sellepärast, et Aleksandria kool päris Philon'i eksegeetilise traditsiooni, kus juba judaism paar sajandit varemalt oli seotud Platoni mõtetega. Nii ulatub Püha Kirja allegooriline eksegees tagasi Philon'ile, kuid Origenes andis sellele koha kiriku eksegeesis, ja just sel teel lõikas tema kõige enam ära millenniumi vaated. Antiookia kool seisis siin küll Origenese vastu, kuid Püha Kirja literaalne tõlgend ei suutnud tagasi tuua usku millenniumi, mis oli Hommikumaal juba varemalt kadunud.

Origenes ise pole palju võidelnud kiliasmi vastu, küll aga tema järeltulija Dionysios. Ta vaidles millenniumiküsimuses Arsinoe piiskopi Nepos'ega ja kritiseeris Johannese Ilmutamise raamatu ehtsuse küsimust, väites, et see ei võivat kirjutatud olla samalt autorilt, kes kirjutas Johannese evangeeliumi. Origenese teoloogia ümber tekkis ka vaidlusi, kuid sellest hoolimata levis ta edasi, kuigi teatud elemendid, mis olid küll vajalikud ta süsteemi, aga ühendamatud ristiusuga, tõmbusid aja jooksul tagasi. Hommikumaal tahtis millenniumi veel kord elustada Apollinarios literaalse Püha Kirja tõlgendamisega, kuid Athanasius ei pooldanud seda. Temale oli jumalariik puhtal kujul taevane suurus, mida ootavad pühad peale viimaste ülestõusmist.

Millenniumi hääbumisele mõjus veel kaasa kristlik Rooma riik. Kuni a. 304 resp. 305 esines Rooma riigivõim usu tagakiusajana

---

<sup>35)</sup> Bigg, Christian Platonists in Alexandria; Dean Inge, Christian Mysticism.

<sup>36)</sup> E. Tennmann, G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931, lk. 3.

ja hävitajana, kuid peale Constantinus Suure tolerantседикти esi-  
nes Rooma riik usu ja kiriku kaitsejana. Keisrile oli selge risti-  
usu suur võim tulevikus ja juba puhtriiklikest huvidest lähtudes  
soovis ta näha kiriku ühtsust. Tema poolt proklameeritud reli-  
gioonide üheõigustus muudeti juba ta poegade valitsuse ajal, nii  
et ristiusu kirik oli riigireligioon. IV sajandil assimileerus kirik  
riigiga ja Rooma riik muutus kristlikuks institutsiooniks <sup>37)</sup>. See  
tähenдas jälle realistliku eshatoloogia ühe toe kaotamist. Anti-  
tees kannataja kiriku ja toore jumalata riigivõimu vahel oli muu-  
tunud kirikliku riigi ja imperiaalse kiriku kooperatsiooniks. Kuid  
illusioon kristlikust riigist ei püsinud kaua, kuigi ehk just tol kor-  
ral võis paista aeg, et Kristus valitses kirikus ja riigis, kuna Saa-  
tan oli seotud.

Eusebius <sup>38)</sup> kirjeldab meile keisri sisseastumist kõiges tema  
hiilguses Nikea kirikupäevale a. 325: Siis, kui avati ukсед ja see  
peaaegu üleинимlik olevus läks püstitõusnud piiskoppide ridade  
vahelt keiserlikule toolile, valdas koosolijaid tunne, et Jumala saa-  
dik on kohal. See on näide kiriku pettest. Rooma riik näitas  
oma truudusetust. Juba Constantinus ise kaitses vaevalt kõike  
seda, mida oli lubanud kirikliku riigijuhina teha, tema poeg Cons-  
tantius ei hoolinud isa korraldusist ja juba Julianus hävitas  
selle. Hommikumaal katsuti seda restaureerida Theodosios'e va-  
litsuse ajal, kuna Õhtumaa ei ole enam läinud täieliselt tagasi sel-  
lele veendumusele, et kristlik riik on Kristuse valitsuse kehasis.  
Arenemine liikus õhtumaal ekklesiastilisel joonel, mis erines aga  
jumalariigi eshatoloogilisest interpretatsioonist ja lõpetas IV sa-  
jandi lõpul millenniumi Õhtumaa kirikus, kus võttis aset rohkem  
praktiline ja energiline ristiusk, mis hakkas teed valmistama ju-  
malariigile omnipotentse kiriku kujus.

Kui tõusis esile mungaelu Egiptuse kõrbedes, läks Johan-  
nes Cassianus <sup>39)</sup> neid uurima. Tema küsimusele, mis olevat too-  
nud neid mehi kõrbe, vastanud nad, et nad olevat tulnud otsima  
jumalariiki. See on tähtis, sest enne põgenesid eremiidid kurjast  
maailmast, paganate tagakiusamiste ja sotsiaalse elu kiusatuste  
eest, nad läksid üksindusse otsima Jumalat, otsisid jumalariiki  
endi sees. Nad ei põgenenud üksnes tavalise seltskonnaelu eest,

<sup>37)</sup> Sohm, Kirchenrecht, lk. 350 j.

<sup>38)</sup> Eusebius, The Life of Constantine III, 10.

<sup>39)</sup> Robertson, Regnum Dei, lk. 162.

vaid isegi kristlaste vendluse eest, sest see polnud puhas Kristuse valitsemine maa peal. Eraldatud kiriku kombeist, jagades ainult Kristuse õpetust ja armu — nii oli esimene *μονάζοντες*’e tendents individualistlik jumalariigi kujutus, mis moodustas vastandi Öhtumaa ristiusu ekklesiastilisele liikumisele. Eremitide liikumise tähtsus vähenes, aga selle kõrval tõusis esile tugev munklus, kus küll ühelt poolt separeerutakse kirikust, kuid teiselt poolt jäädakse ühendusse.

Nii võime üldiselt ütelda, et eremitism läks üle organiseeritud munklusele. Selle algatajaks oli Antonius <sup>40)</sup>, kloostri rajajaks aga Pachomius. Niihästi Antonius kui ka Pachomius ideaaliks oli täieline elu, jumalariik südames. Ent Antonius tajus juba, et täielik elu ei peitu üksinduses, vaid see peab nähtavale tulema ühenduses. Kujutelu säärasest maisest ühendisest on viljakas ja omab ajalugu. Rõhk ei lange seal organisatsiooni, vaid indiviidi vaimsele täiusele Kristuse mõttes.

Eremitide ja munkade ühendised kahtlesid nähtava kiriku pühaduses ja moodustasid nii kirikusse uue raku, nimelt ajal, mil maailm oli paganlik ja suurte hulkadena tuldi kirikusse. Kahjuks tekkis sel languseajal kaheksugune moraal: üks munkadele, teine võhikuile, kuna vaimulikud olid nende vahel. Mungad hakkasid oma vagaduses oma organisatsiooni kandma ekklesiastilist hierarhiat sekulariseerimise vastu ja hiljemini, kui raskused olid möödas, võimaldasid nad XI sajandil reaalseks teha selle ideaali, mida varjatult esindas ka Öhtumaa suurim mõtleja, nimelt, et kõigkõimas katoliku kirik on maine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*!

---

<sup>40)</sup> Nicene Library, The Life of Anthony, lk. 190—193.

#### 4. Jumalariigi mõiste käsitus Augustinus'el.

Ei ole kerge ülesanne lihtsalt ja mõjuvalt esile tõsta mitmekülgset mõtlejal esinevaid peamõtteid; liiatigi kui selline mõtleja kuulub religioossete geeniumide valda, muutub ülesanne kahekordselt raskeks. Nii on see käesoleva käsitluse puhul, kus analüüsime Augustinuse vaateid, kelle surmast on möödunud juba üle 15 sajandi ja kes oli mõjukam usuteadlane vanas kirikus.

Siin ei ole koht ega aeg hinnata tema isikut, vaid ainult näidata seda pöördepunkti, mida tõi Augustinus jumalariigi mõiste ajaloolisse käsitusse. Kui eristasime jumalariigi mõiste vaatlusel kolme peavormi — transtsendentset, realistlikku ja immanentset eshatoloogiat, mis nähtavale tulevad ajaloos, siis otsib Augustinus nende vaadete vahel sünteesi ja läheb ajaloos tagasi Jeesuse Kristuse isiku juurde. Ent nagu Jeesusele Kristusele oli jumalariik elu sisuks, oleviku ja tuleviku suuruseks, siin kättesaadav, kuid lõplikult realiseeritav Isa juures taevas, nii tähendas see mõiste ka Augustinusele tervet elutööd, nagu see nähtavale tuleb tema teose „De Civitate Dei“ käsitluses<sup>1)</sup>. Jumalariigi käsitus alg-ristikoguduses tõusis ja langes millenniumi mõistega; selle lõpetas Augustinus, alustas aga keskajal kehtivusele pääseva vaate, et jumalariigi-idee on teokraatlik suurus. Seepärast on Augustinusel, kes oma aja mitmekesisest püüetest jõudis sünteetilisele tervikule, kui ka tema vaateil jumalariigile eriline tähtsus.

Olgu lubatud lähtuda teose „De Civitate Dei“ analüüsist ja tulla siis lühidalt Augustinuse kirikumõiste käsitlusele, vaadelda seda ühenduses millenniumiküsimusega ja siis katsuda esile tõsta ning järeldada tema vaade jumalariigile. Oleks hea, kui siinne käsitluse suudaks riivata mõndagi joont suure mõtleja elust ja tööst, eriti aga tema usklikust isikust.

---

<sup>1)</sup> J. S. Weldon, St. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis „De Civitate Dei Contra Paganos“ libri XXII, 1924.

J. Healey, The City of God by Augustine, I, II ja III, 1926.



Ajalooliselt olgu tähendatud, et oli 800 aastat möödunud sellest, kui 24. aug. 410. a. Rooma linna väravad pidid end uuesti avama barbaritele <sup>2)</sup>). Erinev oli aga hävingu mõju, mis valdas linna a. 410 p. Kr., sellest, mis tuli nähtavale a. 390. e. Kr., kui gootlased vallutasid Itaalia tähtsa linna. Ajaliselt varem vallutamine jättis sügavad jäljed küll kohalikku traditsiooni, kuid lai maailm teadis sellest vähe; sellevastu tõi viimane vallutamine, kus „võitmatule Roomale“ oldi õpitud vaatama kui osale looduse korrale, endaga kaasa suure hävingu; tunti, nagu oleks maapind kõikunud jalgade all. Nii roomlasi kui barbareid, nii kristlasi kui paganaid täitis mingi religioosne hirm. Kristlased nägid selles nuhtlusekarika väljavalamist üle metsalise aseme ja lootsid maailmalõpu ligiolekule; paganad sellevastu nägid Rooma languses Rooma kõrvalejäetud jumalate kättemaksu või uue religiooni mõju.

Ka Aafrikas andis Rooma langus end tugevasti tunda. Kartago linna, mis oli kindlustatud barbarite vastu, kogunesid haritud ja valitseva klassi pagulased, täis põgenemishirmu, kuid ka täis kaebust, et tõusva religiooni mõjud on Rooma hukkumise põhjuseks. Room kasvas vägevaks vana religiooni päevil, kuid varises kokku kristluse perioodis <sup>3)</sup>). Nii veeretati suur süüdistus kristluse vastu. Augustinus oli võimetu seda otsekohe ümber lükama. Ta tegi seda kaudselt, sest ta hakkas mõjustama üksikuid isikuid, kellele ei tundunud Rooma langus kristlaste süüna. Ta astus kirjavahetusse Rooma lugupeetud ametniku Volusianusega <sup>4)</sup>), kelle ema oli kristlane ja kes oli Augustinuse vaimse poja Marcellinuse hea sõber. Sest kirjavahetusest kasvaski välja mõte kirjutada „De Civitate Dei“, ehkki see idee kahest riigist juba varemalt Augustinuse peas oli liikunud. Nii oli töö esialgne mõte puht-apologeetiline, näidata, et ristiusk on andnud Roomale häid sõjamehi ning eeskujuliku perekonnaelu ja et Rooma langus, nagu väidab ka tolleaegne kirjanik Sallus, on alanud enne ristiusu-aega. Ometi ei piirdu „De Civitate Dei“ üksnes selle küsimuse käsitlemisega, vaid asetab inimsoo ajaloo sootuks teise valgu-

---

<sup>2)</sup> C. Dill, Roman Society in the Last Century of the Roman Empire, lk. 61.

<sup>3)</sup> J. Rickaby, St. Augustine's City of God, 1925, lk. 5. Vrd. H. Wace, The Christian Biography, art. "Augustine", 9 a.

<sup>4)</sup> Wace, art. "Volusiane".

sesse, vahekorda Jumala ja inimesega. Eriti olgu aga veel nime-  
tatud Augustinuse neli kirja <sup>5)</sup>, mis on ühenduses „De Civitate  
Dei“ algusmõttega. Kiri 135, mis on kirjutatud 412. a. alul, si-  
saldab Volusianuse üleskutse Augustinusele teatud raskuste la-  
hendamiseks, mis olid tekkinud temal ja ta sõpradel ristiusu olu  
tundmaõppimisel, eriti küsimuses, kuidas Jeesus Kristus inkar-  
neerus neitsi emaihus <sup>6)</sup>.

Arvatavasti kohe pärast seda kirja on Augustinus asunud  
töö kallale, mida ta kirjutas 412. a. lõpust kuni 426. aas-  
tani, mil pole veel täiesti lõpetatud. Ta kirjutas teatud sünd-  
mustiku mõju all, sest elas ka ise kaasa suurt pöördeaga, kus  
kõik oli muutumas. Augustinuse kaasaegne ja sõber, ajalookirju-  
taja Orosius <sup>7)</sup> eitas juba paganlikku ilmavaadet, samuti ka  
generatsioon hiljemini rõhutas Salvianus <sup>8)</sup> Jumala valitse-  
mist maailma üle. Need on tähtsad teosed, kuid kahvatuvad  
Augustinuse „De Civitate Dei“ ees, mis ilmus raamat-raamatult  
15 a. jooksul. Kaks esimest raamatut, mis ilmusid kolmandaga  
koos a. 415, on adresseeritud Marcelinusele. Esimeses raamatus  
näidatakse, kuidas barbarid, vastandlikult eelmiste sõdade koge-  
mustele, rüvetasid kristlikke pühadusi ja seega moraalselt seisid  
madalal. Siis tõstab ta esile oma pea-argumendi, et näidata,  
kuidas Room ka enne ristiusu-aega oli pidanud palju kannatama,  
ajajärgel, mil kummardati üksnes paganajumalusi. Teises raa-  
matus tõstab ta esile kõik moraalsed pahed, mis esinevad paga-  
nail, ja kolmandas kõik õnnetused, mis on enne juhtunud. Nel-  
jandas raamatus harutab Augustinus küsimust, kas Rooma pikk  
iga oli tingitud ainult paganajumalaist, ja vastab, et see oli tin-  
gitud üksnes Rooma voorustest, nimelt isamaa-armastusest, va-  
badusest ja aust. Neis peitus Rooma moraalne ja loomulik suu-  
rus. Sel joonel tsiteerib ta eriti Vergilius't. Ka küsib ta, kas  
suur riik on üldse hea, ja vastab, et ilma õigusetä ei ole see midagi  
muud kui latrocinium. Viiendas raamatus käsitleb ta õiget Ju-  
malat, kes valitseb kõikide üle; sellepärast ei või paganad, kellede  
voorused on patud, pärida Civitas Dei'd, küll aga civitas terrena't.

---

<sup>5)</sup> CXXXV—CXXXVIII; vrd. Retr. 11, 43, kus Augustinus kirjeldab  
„De Civitate Dei“ tekkimise põhjust.

<sup>6)</sup> J. S. Weldon, St. Aurelii Augustini etc., lk. 430.

<sup>7)</sup> Historia adversus paganos.

<sup>8)</sup> De gubernatione Dei.

Viies järgmises raamatus diskuteerib Augustinus eriti filosoofi-dega, kes nõuavad paganajumalate kummardamist taevase õnnistuse pärast. Neis raamatuis pole veel juttu jumalariigist. Kokkuvõetult on kümme esimest raamatut puhtpoleemilised; neis Augustinus katsus näidata Rooma paganareligiooni kasutust niihästi selle kui ka tulevase ilma õnnistuste jaoks. Järelejäänud 12 viimast raamatut moodustavad II osa, mis on meile tähtsad ja milledest ilmus viimane 427. a.<sup>9)</sup>. Neis käsitleb ta konstruktiivselt kahte riiki — maist ja taevast, silmas pidades nende tekkimist, ajalugu ja lõppu. Rickaby<sup>10)</sup> arvates ei tule nende all mõista kirikut ja maailma, vaid väljavalituid ja hukkamõistetuid. Augustinus jaotas inimsoo kahte liiki: ühed, kes elavad oma tahtmise järgi, ja teised, kes elavad Jumala tahtmist mööda; ühed on predestineeritud igavesti valitsema Jumalaga ja teised igavesti kandma karistust Saatanaga. Augustinuse arvamise järgi ulatuvad need kaks riiki tagasi loomisaktini ja kujutavad maailma ajaloo kahte fundamentaalset faktorit. Civitas terrena algas inglite langemisega ja kestab edasi inimeste keskel. Seda esindavad Kain, Paabeli torn, Niinive, Paabeli, Pärsia, Makedoonia ja Rooma riik. Ka Civitas Dei algas loomisega, selle ajalugu kannavad edasi Aabel, Set, Noa, Aabram, iisraeli äravalitud ja lõpuks kulmineerub see riik Kristuses.

Maailm ja kõik, mis seal sees, on loodud Jumala tahtmise järgi. Loomine sündis ajas, kuid ta ei tinginud muutust Jumala igaveses eesmärgis. On tõenäone, et inglite loomine on ära märgitud Gen. 1 sõnades: „Jumal ütles — saagu valgus ja valgus sai“, ja jälle: „Jumal nägi, et see oli hea“. Vahe valguse ja pimeduse vahel on nii siis vahe nende inglite vahel, kes jäid oma algsuriiki, ja nende vahel, kes sealt välja aeti. Seal puudus veel loomulik kuri. Inglid langesid oma süü läbi. Jumal lõi kõik heaks, kuid andis neile vabaduse valida hea ju kurja vahel. Tahte kurjasti tarvitamisest oli tingitud langus<sup>11)</sup>. Head inglid tundsid Jumalat, kuid nende ja teiste vahel, kes teda ei tundnud, tekkis kuristik, niisama lai ja sügav kui vahe põrgu ja taeva vahel<sup>12)</sup>.

---

<sup>9)</sup> G. Pappini, Saint Augustine, 1930.

<sup>10)</sup> J. Rickaby, lk. 4.

<sup>11)</sup> De Civitate Dei XI, 10.

<sup>12)</sup> De Civitate Dei XI, 29 a.

Küll arvab ka Augustinus, et heade ja kurjade inglite loomus oli alul sama <sup>13)</sup>).

Neis kahes riigis esinevad diametraalselt vastukäivad printsiibid, kuna üks on rajatud Jumala armastusele, mis võib tõusta enesepõlguseni (*usque ad contemptum sui*), ja teine põhjeneb enesearmastusel, mis võib tõusta Jumala põlguseni (*usque ad contemptum Dei*) <sup>14)</sup>. Teiste sõnadega — *civitas terrena* on oma printsiibis kurjuse kehastis, Saatana riik vastandiks Kristuse riigile <sup>15)</sup>. Nad erinevad ka oma eesmärgi poolest. *Civitas Dei* tingib *pax coelestis*'t, kuna *civitas terrena* tingib *pax terrena*'t <sup>16)</sup>. *Civitas terrena* eesmärgi taotlemise vahendeiks on maine tarkus ja võim resp. *civitas terrena* töötab jõu ja vägivallaga. Ka õigust omab maine *civitas* <sup>17)</sup> sedavõrt, kui ta seda laenab *Civitas Dei*'lt. Eristamise järgi on Paabel *civitas* ehk *regnum diaboli*, kuna kirik on *Civitas Dei* <sup>18)</sup>. Nii siis ainult sel määral, kui *Civitas Dei* vastab *regnum Dei*'le, paistab õige olevat see järeldus, et Augustinus lihtsalt identifitseerib kirikut, mille üle valitsevad piiskopid, jumalariigiga.

See üldine järeldus ei ole täiesti õige, kui arvestada Augustinuse terviklikku mõttemaailma. Esmalt juba sellepärast, et Augustinuse kirikumõiste pole ühtlane; tal esineb siin nähtav kirik kui *communio externa* või kui *communio sanctorum*; need on predestineeritud elule, kuhu ei kuulu mitte kõik, kes on nähtava kiriku liikmed, ja samuti mõned, kes ei kuulu kirikusse. Ajal, mil Augustinus kirjutas „*De Civitate Dei*“, val-

<sup>13)</sup> *De Civitate Dei* XII, 1 a.

<sup>14)</sup> *De Civitate Dei* XIV, 17 — teravaim vahe inglite ja Saatana eristamisel.

<sup>15)</sup> Enarr. in Ps. 61, 6: „una civitas tamen est una civitas; illa rege Diabolo, ista rege Christo... omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt non quae Jesu Christi, ad unam illam civitatem pertinent quae dicitur Babylonia mystice et habet regem Diabolum“ — vt. Wace, Augustine, 9 c.

<sup>16)</sup> *De Civitate Dei* XIX, 13.

<sup>17)</sup> *De Civitate Dei* XV, 18.

<sup>18)</sup> Enarr. in Ps. 126, 3 — *civitas* on kirik, mis sisaldab endas oleviku, mineviku ja tuleviku usklikke, ja selle valvajaiks on piiskopid. Nii hierarhiselt valitsetud kirik on *Civitas Dei*, kuid seda ainult niivõrt, kui individid on üles ehitatud Kristuses.

lutas teda ikka rohkem predestinatsiooni-idee, kusjuures riikide-idee kandus üle electi'le ja reprob'i'le. Nii on *communio externa* empiiriline vari transtsendentsest reaalsusest — *civitas superna*'st, mis sisaldab endas ingleid kui ka lunastatud inimkonda <sup>19)</sup>). Maises nähtavas olus laenab kirik oma vormi riigilt <sup>20)</sup>); seega on mõlemad riigid juba ajalooliselt segatud, nad interpenetreeruvad, electi ja reprob'i on ühendatult nii tsiviil- kui ka kiriklikes ühendistes. Nähtav kirik vajab *pax terrena*'t, ka ei saa tal kui *Civitas Dei*'l olla maisi varandusi, ehitisi, teiste sõnadega — ta ei saa eksisteerida nähtava kiriku kujul ilma *civitas terrena* abita. Aga ka teiselt poolt on sõltumus olemas, sest *civitas terrena* on üksi jõuetu säilitama maist rahu; selleks vajab ta moraalselt jõudu, mis kuulub üksi *Civitas Dei*'le, sest isegi sotsiaalne armastus ja elementaarne õiglustunne sõltuvad taevasest riigist. Augustinus defineerib oma kirjas: *Civitas est concors hominum multitudo* <sup>21)</sup>), milline ühendis pole aga võimalik kestva hea tahteta, sõpruse- ja armastusesidemeta. Maine *civitas* on *civitas* üldse ainult sellepärast, et tal on taevase *civitas*'e voo-ruised juures. Kõik asjad eksisteerivad põhjusel, et neil on osa-saamine Jumalast kui ainsast tõelisest realiteedist, järelikut eksisteerib ka iga *civitas* ainult niivõrt, kui tal ühel või teisel teel on osasaamist *Civitas Dei*'st, mis on ainuke *civitas* sõna reaalses mõttes. Sel joonel tõestub Augustinuse transtsendentne idealism, kandes üle ideaalse suuruse atribuudid empiirilisele. Kirik ekklesiastilise ühendisena asendab *civitas superna* ja osutub ainsaks tõeliseks maiselt eksisteerivaks *civitas*'eks <sup>22)</sup>). Riik, niikaugelt kui see on kristlik, s. t. kui ta on midagi muud kui *grande latrocinium*, sulab ühte kirikuga — *qua civitas*; tsiviiljõud osutub nii siis kiriku relvaks, seadusandlus ja täidesaade on kiriku käes ja nad taotleavad kiriku eesmärke. Optatus — Augustinuse otsene eelkäija — hoidis võitluses donatistide vastu Aafrikas veel kinni apologetide vaatest ja andis donatistide küsimusele: „*Quid est Imperatori cum ecclesia?*“ vastuse: „*non respublica est in eccle-*

---

<sup>19)</sup> De Civitate Dei XI, 7.

<sup>20)</sup> De Civitate Dei XV, 2.

<sup>21)</sup> Ep. 155, 9.

<sup>22)</sup> Serm. 214, 11.

sia, sed ecclesia in respublica, i. e. in imperio Romano“<sup>23</sup>). Nii ütles Optatus: Ecclesia in Imperio, mille Augustinus täiesti ümber pööras, öeldes: Imperium in Ecclesia. Seega annab riik Optatuse arvates kirikumeestele üldised õigused ja kindlustab nende vabaduse, ent vastutasuks kasvatab kirik riigile häid ja sõnakuulelikke kodanikke, kuna Augustinus osalt isegi vastupidi esitab riiki regnum diaboli'na. Nagu juba mainitud, polnud Augustinus kirikuküsimusis ühtlane, vaid ühel pool esines tema religioosne idealism, mis läbib kogu kiriku teooriat, ja teisel pool praktiline kirikumehe tüüp. Reuter<sup>24</sup>) tähendab, et De Civitate Dei peaküsimus pole mitte lahendada riigi ja kiriku vahekordi, vaid see kuulub tulevikku, ja seepärast on see teoreetiliseks aluseks keskaja praktilisele süsteemile. Küll on teokraatlik jumalariigi joon täielises ühenduses Augustinuse sügavama, vaimsema jumalariigi kujutlusega, kus kiriku kujutelu kõrvale asus ikka rohkem predestinatsiooni-idee, mis valmistab teed üle keskaja reformatsoonile. Scholtz<sup>25</sup>) tähendab, et Augustinus selle teosega — „De Civitate Dei“ — on tõstnud kiriku identseks Kristuse kui jumalariigiga nii maa peal kui taevas.

Augustinus tähendab enda kohta: „et kuigi kirik ei ole minust alati aru saanud ja on nii mõnedki minu õpetused hukka mõistnud, siis olen vähemalt mina kirikut alati mõistnud“<sup>26</sup>). Ta on siin kõigepealt usuinimene, kes vaatab maailmale kristliku teisti pilguga. Kiriku autoriteedis oli ta kindlasti veendunud, see mõjustas tema elu ja usku; ta poleks, nagu ta väidab, mitte uskunud evangeeliumi, kui katoliku kiriku autoriteet ei oleks teda sundinud seda uskuma. „Kiriku organisatsiooni suurus, korraldatud episkopaat, autoriteetne traditsioon, uniformne dogma, müstiline riitus, rikkalik armuõpetus“ — see kõik tegi Augustinusest kristlase<sup>27</sup>). Kogu oma isiku võlgneb ta pöördumisele, kus ta õppis tundma armastuse soojust, tänulikkust ja sügava hinge rääkimist Jumalaga. On püütud järeldada, et keskaja kujutelu jumalariigist kui kõikvõimsast kirikust on tuletatud Augustinuselt. Sisuliselt vastab see ta vaatele teatud piiritus-

<sup>23</sup>) Wace, Augustine, 9 b.

<sup>24</sup>) Reuter, Augustinische Studien, lk. 125—151; 380—392.

<sup>25</sup>) Scholtz, Glaube und Unglaube II, lk. 121.

<sup>26</sup>) Wace, Augustine, 16 a.

<sup>27</sup>) Reuter, lk. 98.

tega, kuigi vormiliselt see fraas on vanem kui Augustinus: see on tekkinud populaarses fraseoloogias, pole aga loodud piiskoplikult organiseeritud kirikus<sup>28)</sup>. Ka on tuntud lauset: „meie usume pattude andestamist püha katoliku kiriku läbi“, lunastus on ainult kirikus, „extra ecclesiam nulla salus“; need on enne Augustinust, isegi enne Cyprianus't mõtteliselt liikumas olnud ja nende isikute poolt ainult formuleeritud kui katoliku usu traditsionaalne pärandus<sup>29)</sup>.

#### Augustinuse vaade kirikule.

Peale De Civitate Dei kui Augustinuse elutöö analüüsi püüame ligineda ta vaatele ning õpetusele kirikust. Juba eelmises ühenduses tähendasime, et Augustinuse kujutelu kirikust pole kindel ja tema väljendused sel joonel pole ühtlased. Ta pole suutnud luua rahuldavat sünteesi<sup>30)</sup> katoliku kiriku kujutelu ja teoloogilise armuõpetuse vahel. Tuleb küsida: mis on reaalselt *σῶμα Χριστοῦ*, tõeline Talle pruut, millest räägitakse Pühas Kirjas? Kas on see maine nähtav, hierarhiliselt organiseeritud kirik — *communio externa* või on see *communio sanctorum*, nende osadus, kes on predestineeritud elule, kuhu ei kuulu mitte kõik, kes on nähtava kiriku liikmed ja kuhu kuuluvad mõned, kes pole nähtavas kirikus? Augustinuse arusaamise järgi annavad kirikule jumalariigi iseloomu ainult need liikmed, kes on elavad Kristuses; nii ei suuda seda anda ei organisatsioon ega selle valitsemine. Kuid üle selle maise eristamise tõsiste kristlaste ja silmakirjateenrite vahel võttis Augustinus ette absoluutse eristamise nende vahel, kes kuuluvad predestineeritute hulka ning moodustavad *certus numerus*'e<sup>31)</sup>, kuid praegu võivad olla väljaspool kirikut, ja mittevalitute vahel, kes võivad elada praegu usklikult ja vagasti, kuid kelledel pole lootust pääsemiseks; viimastel pole osasaamist *communio sanctorum*'ist. Välja valitud on seesmiselt ja väliselt eristamatud mittevalituist: „*nonne utrique vocati fuerant, utrique ex impiis iustificati*“<sup>32)</sup>. Nii eksisteerib maa peal nähtav kirik, mis sisaldab häid ja halbu, valitud ja mittevalitud, ja ka teatud

<sup>28)</sup> Reuter, lk. 105.

<sup>29)</sup> Gore, *The Church and the Ministry*, lk. 13 j.

<sup>30)</sup> Wace, *Augustine*, 9 c.

<sup>31)</sup> *De correptione et gratia* XIII, 39. 40. 42.

<sup>32)</sup> *De correptione et gratia* IX, 21.

arv neid, keda teab üksnes Jumal, ja kes on predestineeritud elule, mõned nähtavast kirikust, mõned väljastpoolt seda. Siit järgneb küsimus: kumb neist kahest — *communio externa* või *communio sanctorum* — on tõeline Kristuse riigiga identifitseeritav kirik maa peal?

Peame silmas, mida rõhutavad *W a c e*<sup>33)</sup> kui ka *R e u - t e r*<sup>34)</sup>, et Augustinusele on viimne realiteet ajatu, immateriaalne aare. Selle realiteedi reaalsus on headus; mittetäielik headus tähendab tõelise reaalsuseni mitte ulatumist. *Reuteri* arvates<sup>35)</sup> oli 25 viimase a. jooksul Augustinusel enesel predestinatsioon üle pea kasvamas, mis polnud tingitud ainult võitlusest pelagianismi vastu, vaid järjest kasvavast metafüüsika mõjust, mille tagajärjel Augustinus hakkas vaatlema kõiki asju sub specie aeterni, mis tingis aega ja ruumi kuuluvate institutsioonide väärtuste neutraliseerimise. Tulemus jaatavas mõttes oli aga see, et Augustinus<sup>36)</sup>, hinnates kiriku kui *σῶμα Χριστοῦ* tähtsust, kandis selle kujutluse üle *communio sanctorum*'ile, mis sisaldab Jumala väljavalituid. Sel joonel<sup>37)</sup> võttis ta omaks ütluse, mille kirik oli pärinud Cyprianus'elt: *extra ecclesiam nulla salus*. Seesugust kiriku õpetuse ideed ei julgenud Augustinus üle kanda katoliku kirikule, ja kui ta osaliselt seda tegi, siis pookis ta *externa communio*'le ideaalseid *numerus praedestinatorum*'i atribuute juurde. Osalt on see ülekanne Augustinusel alateadlik, sest ta räägib ikka nii, nagu oleksid esemed samad<sup>38)</sup>; kuid ta ei identifitseeri, vaid just vastupidi eristab neid. Ta võtab omaks vaate, et paljud, kes kuuluvad nähtavasse kirikusse, ei kuulu veel transtsendentsesse *communio sanctorum*'isse<sup>39)</sup>. Augustinuse praktilise mõttekäigu järgi koosneb maine kirik kolmest kontsentrilisest ringist: a) väline ring, s. o. nähtav ühendis, kuhu

<sup>33)</sup> *W a c e*, *Augustine*, 16 a.

<sup>34)</sup> *Reuter*, *Augustinische Studien*, lk. 360. 461—464.

<sup>35)</sup> *Reuter*, lk. 102.

<sup>36)</sup> *Reuter*, lk. 70.

<sup>37)</sup> Kindlasti mitte ses mõttes, et kes „*tenent ecclesiam, sunt in ecclesia*“; vrd. *De unit. eccl.* 74; samuti *De bapt. VII*: „*illi qui sic sunt in domo per communionem sacramentorum ut extra domum sint per diversitatem morum*“; *Reuter*, lk. 64 järgi.

<sup>38)</sup> *Reuter*, lk. 68 j.; *Serm.* 213, 7; 217.

<sup>39)</sup> „*non autem habent Dei caritatem qui ecclesiae non diligunt unitatem*“ — *De bapt. VII*, 21.



kuuluvad nisu ja umbrohi; b) keskmine ring, kuhu kuuluvad kindlad ja usklikud kristlased; c) tsentraalring, kuhu kuuluvad tõelise kiriku väljavalitud liikmed, kes moodustavad igaviku kiriku, mille olemine annab nähtava ühendise südame ja tuumana sellele ühendisele Kristuse ja tema riigi pitseri. Kui sellega selt-sitada Augustinuse teoreetiline külg, siis muutub olukord juba seeläbi, et ka väljaspool kirikut on väljavalitud, kes on määratud jumalariigist osasaamisele, kuid enne surma astuvad siiski kirikusse <sup>40)</sup>. Järelikult ei sisalda katoliku kirik ajaliselt antud momendil endas kõiki äravalitud, aga ka ükski äravalitu ei sure väljaspool katoliku kirikut. Augustinus ei piiritlenud usklike lüde lunastust Kristusega, vaid uskus, et lunastus pole kunagi olnud kättesaamatu neile, kes seda väärt on. See, mida meie nimetame ristiusuks, on Augustinuse tuntud ütluse järgi niisama vana kui maailm, — sama usk, sama lunastus on inimestele erinevaid ajal vastavais vormes alati ilmutatud olnud, kord selgemalt, kord varjatumalt <sup>41)</sup>. Augustinus tähendab, et „digni“, kes on Kristuse läbi lunastust kõigil ajal vastu võtnud, ei ole seda ise väärt ega ära teeninud, vaid saavad sellest osa üksnes sellepärast, et nad on märgitud Jumala predestineeriva armu läbi <sup>42)</sup>. Augustinus mõtleb siin esmajoonelt Vana Testamendi vagadele, kuid ei piiritle oma mõttekäiku ometi nii kitsalt, vaid ka need, kes polnud mitte püha osaduse liikmed, näiteks Melchisedek ja Sibyl, saavad sellest osa.

Nii võime tähendada, et ühelt poolt Augustinuse transtsendentsus ning predestinatsioon ja teiselt poolt tema praktiline kiriku-mehe tüüp, tema kuuluvus nähtavasse katoliku kirikusse kui ainuõndsakstegevasse asutisse, jäävad erinevate elementidena tema mõistusesse, ühendamatult ühiseks terviklikuks sünteesiks. Kiriku õpetus, sakramendid, riitus on hinge lunastuse vahendid; nende vahendamisel puhastab kirik inimeste elu, valgustab nende meeli, ravib haigeid ja kindlustab hingedele beneficia gratiae <sup>43)</sup>, kuid nad jäävad ikka massa perditionis'eks, kuni gratia irresistibilis

<sup>40)</sup> De dono pers. 8.

<sup>41)</sup> Ep. 102; vrd. Reuter, lk. 91.

<sup>42)</sup> „Appellamus ergo vos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt quos regeneratos pie vivere cernimus“ — De correptione et gratia IX, 22; vrd. Serm. 214, 11.

<sup>43)</sup> Maurice, Kingdom of Christ II, lk. 316.

pole neid sellest eraldanud <sup>44)</sup>). Lunastuse ainsaks aluseks on Jumala igavene äravalimine; valitu ja mittevalitu võivad läbida maise elu, seistes teineteise kõrval pühas ristimises, pühas õhtusöömaajas, palves, kuid üks pääseb, teine mitte. Patune, kes meelt parandab surmavoodil ja tuleb kirikusse, kuigi ta ei ole elanud kristlikku elu, võib seista väljavalitute hulgas, kus pole kõiki neid, kes on elanud usus ja valguses <sup>45)</sup>).

Augustinuse predestinatsioon, nagu väljendatud nähtava katoliku kiriku kujutelus, on teada kiriku organisatsiooni, õpetuse ja riituse kaudu; nii siis valitseb kirik Kristuse armu üle ja töötab lunastust kõigile, kes kõige südame ning hingega ja uskliku meelega tarvitavad armuvahendeid. Tema kõrge hinnang katoliku kiriku suhtes on tingitud *communio sanctorum*'i igaveste prerogatiivide ülekandest predestineeritute mõttes *externa communio*'le; esimene on temale ainuke reaalne kirik ja see on ainult sel määral olemas, kui võrt nähtav kirik vastab sellele transtsendentsele ideele, kui juba nüüd maa peal tema pühad valitsevad temaga, kui nisu praegu on kogutud igaveseks lõikuseks; seda võrt on Augustinus identifitseerinud nähtava kiriku jumalariigiga.

Selle identifkatsiooni alusel hakkas hiljemini liikuma ekklesiastiline arenemine. Temale järgneval generatsioonil kaldus võitlus rohkem välisele küljele, kuna Augustinuse õpetuste seesmine analüüs jäi tagaplaanile.

Augustinuse vaateist oli vastu võetud ainult kolm punkti: 1) Aadam on patulangemise pärast surelikuks saanud, 2) lapse ristimise puhul antakse patud andeks ja 3) arm on ka seespidine armuvägi, mis aitab inimest.

Augustinuse vaade millenniumile.

W. Vollrath <sup>46)</sup> oma kõnes Canterbury's 1927. a. rõhutas Augustinuse kohta seda, et ta tõi kiliasmi- resp. millenniumi-küsimuses pöördepunkti. Kuigi Hommikumaal juba varemalt Origenes oma spirituaalse vaateviisiga selle oli purustanud, leidis see poolehoidu ainult haritlaste seas, kuna mass endiselt millen-

<sup>44)</sup> De correptione et gratia VI, 16.

<sup>45)</sup> De correptione et gratia V, 8: „nullo homine corripiente“, ja VII, 13: „kirik on koht äravalitute ettevalmistamiseks, kuid ettevalmistus pole äravalimise tingimus“. Äravalitud on eristatud massa *perditionis*'est *lavacrum regenerationis*'ega, kuid mitte ilma *donum perseverantiae*'ta.

<sup>46)</sup> Theologische Blätter, Mai 1927, „Das Reich Gottes in der altchristlichen und mittelalterlichen Theologie“.

niunist kinni hoidis. Öhtumaal tuli pööre millenniumiküsimuses alles Augustinusega. Kui toonitasime, et neljal esimesel sajandil oli jumalariigi mõiste ajalooline käsitlus sõltuv millenniumi tõusust või langusest, siis lõpeb see aste Augustinusega. Kui eeldame, et keskaja ja hilisemas interpretatsioonis jumalariigi mõiste on ühenduses teoloogia ajaloo ja kiriku konstitutsiooni küsimustega, siis algab see Augustinusega.

Augustinus Öhtumaa kirikuisana päris peenendatud ja spiritualiseeritud millenniumimõiste ajalooliselt traditsioonilt, millest ta aga hiljemini loobus. Jutlustades kord ühel pühapäeval peale ülestõusmispuhi<sup>47)</sup> arendas ta mõtet, et kaheksas päev sümboliseerib pühade täielist puhkust taevas, kuna sabat resp. seitsmes päev vastab pühade 1000-aastase rahuriigi tulemisele maa peal. Siis valitseb Issand maa peal, nagu Pühas Kirjas öeldud... Nii on loomisest Kristuse tulemiseni viis millenniumi ehk ajaloo nädala päeva, kuna ab adventu Domini sextus agitur, in sexto die sumus<sup>48)</sup>. Kuid ajasündmused ja kontraversaalsed liikumised, eriti donatistid ja pelagianistid — nagu ta ise mainib — viivad teda vaadete muutmisele. Juba 420. a. ümber eristas ta esimese ülestõusmise teisest, kui hinge ülestõusmise armust, ihu ülestõusmisest viimsel kohtupäeval<sup>49)</sup>. Ta jätkab: „neist kahest ülestõusmisest on evangelist Johannes oma raamatus, nn. apokalüpsis, rääkinud niisugusel viisil, et esimesest ülestõusmisest on paljud inimesed valesti aru saanud ja seda muutnud mingiks naljakaks muinasjutuks... need, kes mõjustatud apokalüpsi sõnade tugevusest ja sellest järeldavad, et esimene ülestõusmine olevat kehalik, on teiste põhjuste seas mõjustatud ka arvust — 1000 aastat, nagu oleks see puhkus, sabat pühadele, peale 6000-aastast tööd... nagu on kirjutatud, et päev Issandaga on nagu tuhat aastat ja tuhat aastat nagu üks päev... kus pühad tõusevad üles sabatist osasaamiseks“. Kui seda mõista nii, et pühad tõusevad ja saavad vaimselt osa Issanda ligiolust, siis on sellel uskujaid; kui aga tõlgendada, et nad tõusevad selleks, et ka seda aega mööda saata lihalistes pidustustes, kus rõhk langeb söögile ja joogile, siis kao-

<sup>47)</sup> Serm. 259 — kõne täpne aeg teadmata, arvatavasti Augustinuse nooremas eas; esmakordselt tuli ses nähtavale muutus millenniumiküsimuses.

<sup>48)</sup> Robertson, *Regnum Dei*, lk. 170.

<sup>49)</sup> *De Civitate Dei* XX, 7.

tab see igasuguse usutavuse kõikide juures, välja arvatud ainult puht „lihalikud inimesed“. Vastavalt sellele seletas siis Augustinus, et 1. ülestõusmine on ainult hingede ülestõusmine patu- surmast Kristuse usule, ta on Saatana sidumine ning selle väe piiritlemine kurjade südameis ja tuhat aastat on vahemik Kristuse 1. ja 2. tulemise vahel. Selle aja kestel valitsevad tõelised vagad Kristusega maa peal; kuid see on tal eristatud sellest kuningriigist, mille pärivad vagad kui Isalt valmistatu ja mille kohta ta ütleb: „tulge siia, minu Isa õnnistatud, pärige riik, mis teile maailma asutamisest saadik on valmistatud“<sup>50</sup>). Sama vahet viib tema edasi Jeesuse mäejutluse mõtete alusel: „kes nüüd iial ühe neist- sinaseist vähemaist käsusõnust kaotab ja õpetab nõnda inimesi, teda peab kõige vähemaks hüütama taevariigis“, mille vastu on seatud hoiatus: „kui teie õigus ei ole palju ülem kui kirjatundjate ja variseride õigus, siis ei saa teie mitte taevariiki“<sup>51</sup>). Augustinus järeldas siit, et taevariik on võetud kahes mõttes: ühelt poolt ta sisaldab mõlemaid, neid, kes kaotavad, ja neid, kes peavad käsusõnu, teiselt poolt pääsevad taevariiki aga ainult need, kes peavad käsusõnu. Taevariik, mis sisaldab mõlemaid, on kirik nagu ta praegu on; taevariik, mis sisaldab ainult käsusõnade pidajaid, on kirik siis, kui seal pole enam kurje liikmeid. Vastavalt sellele on kirik Kristuse riik, kus Tema pühad valitsevad Temaga, kuid veel mitte nii, kuisk nad valitsevad edaspidi. Nii valitsevad Temaga need, kes on kuningriigis, ses mõttes, et nemad on tema kuningriik. Et aga ses kuningriigis kuni aegade lõpetamiseni asub ka neid, kes ei otsi Jeesust Kristust, vaid omakasu, siis kerkib küsimus, kuidas neile osaks saab millennium. Siin loobus Augustinus ka peenendatud millenniumimõistest ja asendas selle rohkem piibllilise mõistega, kus esineb ka mittekindel vahe Kristuse siinse riigi ja tuleva jumalariigi vahel, kus ta ka osaliselt identifitseeris Kristuse riiki praeguse kirikuga, mida aga rohkem teeb siiski traditsioon kui Augustinus.

Augustinuse vaade millenniumile erineb ka tunduvalt Eusebios'e<sup>52</sup>) ja teiste omist, kes esimeses rõõmus ning joovastuses kiriku tagakiusamisest vabanemisel ja Constantinuse kristliku

<sup>50</sup>) Matt. 25, 34; vrd. Reuter, lk. 144.

<sup>51</sup>) Matt. 5, 19. 20; vrd. Bruce, Kingdom of God, lk. 246.

<sup>52</sup>) Candlish, Kingdom of God, note 11, lk. 246 j.

Rooma riigi sisseseadmisel nägid prohvetite töotuste täidumist Jumala ja Kristuse valitsemises maa peal. Augustinuse vaade on rohkem spirituaalne, kus ei oma tähtsust maine võim, vaid pühade valitsemine. Printsiiabis teeb ta veel vahet igavese ja spirituaalse valitsemise vahel; viimases seisab maine võim veel Civitas Dei vastu ja selle valitsemine sünnib kiriku piiskoppide ja ekklesiastilise distsipliini kaudu, mis on aluseks keskajal riigi ja kiriku teooriale, milles nähti keskajal jumalariigi realiseerimise teed. Viimasest vastuolust väljudes selgub veel rohkem vaade, nagu oleks Augustinus identifitseerinud nähtava kiriku jumalariigiga ja seda just esimesena. Ligidast suhet kiriku ja Kristuse riigi vahel leiame küll Önnistegija enda õpetusest kui ka Pauluselt, kuid nende ega ka alg-ristikoguduse vaateis enne Augustinust ei leia me identifitsiooni väljendisi. Justinus Vere-tunnistaja, Papiase, Irenäuse ja isegi Augustinuse varema aja eshatoloogia oli realistlik, ootus Kristuse peatsele taastumisele, mille projitseerimine tulevikku jättis rahuldamatuks puhtkristliku instinkti, kust kasvas välja nõue interpreteerida jumalariiki kui oleviku objekti. Ka on see õige, et ristimissakramendis tol korral õpetati usku katoliku kirikusse<sup>53</sup>), mis oli vajalik katehumeenide kasvatamisel, et hoida neid shismaatiliste liikumiste eest. Cyprianus, kes väljaspool kirikut ei näe mingit õndsust, ei too veel identifitsiooni, küll aga juba ligidase relatsiooni jumalariigi ja kiriku vahel. Ta mõte oli oluliselt identne Augustinuse omaga, ainult selle vahega, et Augustinus töötas Uue Testamendi eksegeesi alusel, kuna Cyprianus tuletas oma kirikumõiste praktilisel teel. Ta eesmärk oli rõhutada katoliku kiriku ühtsust, esile tõsta episkopaadi autoriteeti separatistlikkude liikumiste vastu; nii siis oli ta huvi tsentrum praktiline, mitte teoloogiline.

Küsimine nüüd: kuidas vaatas Augustinus peale millenniumist loobumist jumalariigile? Populaarne teoloogia tähendab üldistades, et jumalariik on identne katoliku kirikuga, mis on hierarhiliselt organiseeritud ühendis. Siit järeldades tuleb viimase autoriteedile, kaanonitele ja distsipliinile vaadata kui kuningriigi korraldustele ja seadustele, mis erinevad maiste kuningriikide omist ses suhtes, et viimaseis on tegemist inimlikkude seadustega, kuna esimene kuningriik on taevalik ja omab selle taevalikke sea-

<sup>53</sup>) Swete, The Apostles' Creed, lk. 73 j.

dusi. Seesugust jumalariigi kujutlust kannavad järgnevad sa-jandid edasi kui Augustinuse intellektuaalset stiimulust.

Kuid see meetod, kuidas töötades Augustinus jõudis näilisele identifikatsioonile, lubab meid vähemalt kahelda, kas sel teel edasi on antud Augustinuse reaalne mõte. On küll tõsi, et kui Augustinus töötas Johannese Ilmutamise raamatu eksegeesi üksikasjade kallal ja jõudis kuni sõnadeni: *καὶ εἶδον θρόνον, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοῦ, καὶ κλίμα ἐδόθη αὐτοῖς* <sup>54)</sup>, ta tõlgendas seda kui kiriku ülesannet 1000 aasta jooksul. Ta ei pane rõhku sellele, nagu oleksid Kristuse valitsemises tähtsad mingisugused astmed või kiriku aujärjed, vaid kirik on Kristuse riik, sest et Kristus seal valitseb ja ühes temaga ka ta pühad. Nii langeb rõhk valitsemisele Kristusega ja sellest saavad osa tõsised kristlased, küsimata, kas nad on praepositi või mitte, ja kui praepositi kuuluvad aganate hulka, mis on võimalik, siis pole nad mitte „eo modo in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius“ <sup>55)</sup>. Siin on tähtis küsida: Kumb on rohkem augustiiniline, kas see interpretatsioon, mis nähtavale tuleb Augustinusel Johannese Ilmutamise raamatu eksegeesis ühenduses millenniumiga, või see, kus vihjab kiriku kui „regnum Christi“ iselaadile, valitsetud praepositi'lt organiseeritud ühendises? teiste sõnadega — kas Augustinus identifitseerib kiriku jumalariigiga, sest et seal valitseb Kristus oma pühadega, või sellepärast, et kirik on hierarhiliselt valitsetav?

Kui alata sellega, et Augustinus ikka rohkem eemaldus realistliku eshatoloogia vaatest Kristuse valitsemisele ja ligines — olgu provisionaalselt nimetatud — ekklesiastilisele kujutlusele, oli ta siiski äärmiselt tagasihoidlik Cyprianuse mõttekäikudes, liginedes ainult neil joontel, kus Cyprianus tegi vahet kiriku kui oleviku ja jumalariigi kui tuleviku aarde vahel. Ta tõis leidub rida kohti, kus jumalariik on tuleviku suurus <sup>56)</sup>. Märgime ka seda, et ta kommentaaris Johannese Ilmutamise raamatu kohta teeb vahet „ecclesia qualis nunc est“ ja „ecclesia qualis tunc erit“ vahel. „Kus ma iganes neis raamatuis olen maininud kirikut veata ja praota,

<sup>54)</sup> Joh. Ilm. 20, 4; vt. International Critical Commentary, "Revelation of St. John".

<sup>55)</sup> Reuter, lk. 118.

<sup>56)</sup> De virginitate VI, 6: „ecclesia vero in sanctis regnum caelorum possessoris“.

ei tule seda mõista praegu eksisteerivana, vaid mõista kirikuna, mis oma eksistentsis on valmimas,“ ütleb Augustinus <sup>57)</sup>). Kokku võttes lubab Augustinus kirikut, nagu see esineb praegu, nime-  
tada jumalariigiks niivõrt, kui see sisaldab neid, kellele on Jumala poolt rajatud tõeline jumalariik.

Niikaugale on tema mõte selge ja järjekindel. Ta kujutelu maisest eksisteerivast jumalariigist on määratud ning subordineeritud tuleva jumalariigi lõplikust kujutelist. Sama maksab ka kiriku kohta; kirik „qualis tunc erit“ on primaarne, ja me mõistame reaalselt olemasoleva kiriku mittetäielikkust suhtes eelmisega; kuid veel enam — kirik on Augustinusele identifitseeritav jumalariigiga selle täiuses, mis sisaldab endas kõike head ja kust on elimineeritud kõik kuri; sel joonel on kirik ja jumalariik täielikud, samuti ka nende identifitseerimine. Siit järgneb aga loomulikult, et on veel teine, mittetäielik identifitseerimine — „alio aliquo modo longe quidem impari“ <sup>58)</sup> Kristuse veel mitte täieliku riigi vahel kirikuga „ut nunc est in terra“. Nii jääb Augustinusele kaks seisukohta, mis ei lase end lõplikult ühendada.

#### Augustinuse vaade jumalariigile.

Et lõpuks mõista ja aru saada Augustinuse suhet keskaja karaktersesse jumalariigi ideesse, peame käesolevas käsitelus elimineerima Augustinuse mitmekülgsest jumalariigi kujutelist teatud elemendid, mis vähem on juurdunud kaasaegseis ja on nende poolt ka elimineeritud. Ühte võib ütelda, et Augustinusele endale ei olnud just need elemendid tähtsuseta, vaid vastupidi, need moodustasid seadmise tuuma ta religioosseis veendeis ja just neist on tingitud, et ta ei jõudnud välja ühtlasele püsivale kiriku teooriale. Tema veende järgi oli absoluutne realiteet ja tõde üksnes Jumalas; tõde ja headus on lahutamatud, me saame neist osa Jumala armust, aga võime neid omada ainult relatiivselt, sest absoluutne tõde siinses elus pole meie mõistusele tajutav. Eksimatu autoriteet kuulub kirikule ainult sel määral, kuivõrt realiteedi teadmine on võimalik inimesele; küll on see aga kiriku ideaalne attribuu, kuid kahjuks on olemasolev kirik ainult civitas superna nähtav vari. Nii on kirikul küll tõde — catholica veritas, kuid mitte ses mõt-

<sup>57)</sup> Retr. I, 18; De Civitate Dei XX, 6; Serm. 259, 2. 3.

<sup>58)</sup> De Civitate Dei XX, 9.

tes, et see tajutav oleks mõistusele <sup>59)</sup>). Kollektiivselt jääb kirik tõe otsijaks, aga ta on seda ka oma üksikuis liikmeis. Ideaalselt on tõe leidmiseks olemas ainult üks tee — ühendus Jumalaga, praktiliselt aga oleme sõltuvad kirikust, oleme „stulti“ ja peame jälgima ning usaldama katoliku kiriku autoriteeti <sup>60)</sup>).

Nii siin kui ka eelmises käsitluses oleme Augustinuse puhul alla kriipsutanud tema mõttenüansse ja neid eeldades pole imes-tada, et Augustinus on pärandanud keskaja kirikule kolm lahendamatu küsimust, mis kõik on suure tähtsusega. Esiteks küsimus: Kuidas ühendada teineteisega Augustinuse õpetust kirikust ja armust nii, et oleksid kirikus õigustatud ekklesiastilised ja predestinatsioonilised ideed? Teine küsimus puudutab katoliku kiriku konstitutsiooni, sest „De Civitate Dei's“ on antud uus jumalariigi maine ideaal — imperium in ecclesia, kus kirik valitseb riigi kaudu üle maailma. Kirik ei olnud aga seda veel; et realiseerida sellist ideed, pidi kirik seks saama, et tegelda tervikuna, tal pidi olema ülim, tsentraalne autoriteedi organ; kuid nagu tähendatud, Augustinus seda ei leidnud. Kas on siis jumalariigi idee episkopaalne föderatsioon, ja kui ta seda on, kas on see siis võimas küllaldaselt täitma Civitas Dei ülesandeid; või on see konsiliaarne Nikea mõttes või isegi papaalne Leo Suure mõttes? Papaalne vaateviis on aga Augustinusele alles võõras. Lepiti küll kokku, et kirikut valitseb hierarhiliselt organiseeritud piiskoplus, kuid lahtine oli küsimus hierarhia vormi kohta; seda pärandas ka Augustinus edasi. Kolmas Augustinuse poolt lahendamatu küsimus on: Kas kiriku laitused, ekskommunikatsioonid, lepitused on absoluutse, tingimatu seosega või Jumala otsus nende kohta on alles lahtine? Meile peitub vastus ses küsimuses eneses, kuid peame silmas Augustinuse valjust hereetikute kui ka skismaatikute vastu <sup>61)</sup>), kus Augustinusele kohati omaseks on põhimõte extra ecclesiam nulla salus <sup>62)</sup>); siis tuleneb küsimus: kuidas mõtles Augustinus, kelle tõeliseks

---

<sup>59)</sup> W a c e, Augustine's Intellectual Influence on Christian Posterity, lk. 16.

<sup>60)</sup> R e u t e r, Augustinische Studien, lk. 350 j.

<sup>61)</sup> R e u t e r, lk. 501.

<sup>62)</sup> W a c e, Augustine, 8 c.



kirikuvaateks oli numerus praedestinatorum, et mõnel juhtumil ekklesiastiline tribunaal absolveeris hukkamõistetuid, kuna välja-valituid hukka mõistis ehk ekskommunitseeris? Augustinus küll otseselt seda küsimust ei diskuteeri, kuid ta oli sellest teadlik, sest tema arvates võis olla neid electi, kelle on nähtav kirik välja heitnud <sup>63</sup>).

Kuid hoolimata neist lahendamatuist küsimusist võime Augustinuse vaate jumalariigile järgmiselt kokku võtta: Augustinus, nagu kõik tema eelkäijad, ei leia ligemas tulevikus harmoonilist adekvaatset kehastist jumalariigile, mis talle on absoluutne realiteet ja realiseeritav üksnes igavikus, siis, kui kõik see, mis partsiaalne, on kadunud. Küll ühendab ta aga „regi a Deo“ ja „regnare cum Deo“, kusjuures regnare on võimalik ainult in spe ja mitte in re, milleks aga juba Kristuse kaudu on seeme külvatud maa peale, ja vihk vihu järele kogutakse vili kokku. Nii on jumalariigi küsimus ühelt poolt seotud südamega, kus elab ja valitseb Jumal, mille tagajärjel vabaneb inimene täielikult Saatana teenimisest Kristuse armu läbi; teiselt poolt aga on jumalariik sotsioloogiline küsimus, sest juba ajas algab eristamine civitas coelestis'e ja civitas terrena vahel. Selliseks nähtavaks mittetäielikuks maiseks jumalariigi kehastiseks osutub Augustinusele kirik, mis samal ajal sisaldab endas reprobati et electi, boni et mali, nagu põld, mis korruga kasvatab nisu ja umbrohtu. Ka kirikule vaatab ta kahest seisukohast, nagu riigilegi: kirik on väline hierarhiline teokraatiline ühendis — externa communio, mis on seotud sakramentidega, ja ideaalne, müstiline, spirituaalne, religioosne suurus, kuhu kuuluvad need, kes on predestineeritud igavesele elule, s. o. vera ecclesia, congregatio sanctorum, numerus praedestinatorum, mis ainuüksi vastab Augustinuse identifikaatsioonile kiriku ja Kristuse riigi kohta. Sub specie aeterni on Augustinusele ainult una ecclesia et una civitas, s. o. Civitas Dei.

Augustinus kannab endas praktilise usuinimese ja teoreetilise mõtleja vahelist paradoksi. Ta kannab üle ideaalse fenomeeniale, communio sanctorum'i omadused externa communio'le.

---

<sup>63</sup>) De vera relig. II: „Excommunicationis iniustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro; nunquam eximus ab ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo, atque ipsi ecclesiae per caritatem affixi sumus.“ Vt. Wace, 9.

Nii omab Augustinuse mõtlemises ja väljenduses nähtav hierarhiliselt organiseeritud kirik liiga palju jumalariigi ideaalseist omadusist, mida järgneval teokraatilisel ajajärgul kerge oli üle kanda organiseeritud kogule, mis läbi tehti Augustinuse kirikuõpetus Gregorius VII ja Innocentius III kõikvõimsa hierarhia alusmüüriks, kuna teiselt poolt jälle tema predestinatsiooni-ideed teed valmistasid pragude ajamiseks sellesse müüri reformatsiooni liikumises.

## 5. Jumalariigi mõiste keskaja teokraatias.

Seal, kus Augustinus käsitles jumalariiki inimsoo ülima hüvena ja kõigi püüete lõpp-eesmärgina, nägi ta seda realiseerituna sealpoolsuses kui igavest elu, mille on Jumal valmistanud neile, kes teda armastavad. Seega väljendas ta kõikide aegade kristlaste ühist usku ning lootust ja ei toonud midagi uut jumalariigi mõiste ajaloosse. Küll aga lõi ta seal, kus ta püüdis defineerida jumalariiki ja fikseerida selle maist vormi, uue jumalariigi lätte <sup>1)</sup>. Ta viljastas jumalariigi hierarhilist interpretatsiooni ja tingis keskaja karakterse kujutelu kõikvõimsast katoliku kirikust kui jumalariigi kehastisest. Viimaste mõistete ühtesulamiseni kulus palju aega, sest kirik ei tahtnud olla ainult manitseja ja kasvataja, ka mitte ainult sakramentide valitseja, vaid ka riikide legislatsiooni ja administratsiooni kontrollija; et kiriku seadused ja otsustused oleksid maksvad, sinna suundus keskaja teokraatia.

Jumalariigi kui omnipotentse kiriku kujutelu papaalses absolutismi vormis realiseeriti suurel joonel keskajal, ja sellest peab kinni rooma-katoliku kirik <sup>2)</sup>. Selle algmeid otsitakse Augustinuselt; oli ju tema see, kes teoloogilisis küsimusis järgnevaile aegadele suuna andis. Augustinuse tõlgendamine sündis aga vastavalt ajavaimule ja katoliku kiriku identifitseerimine jumalariigiga viis kiriku eetika puhtnegatiivse seisukohani kõige selle vastu, mis seisis väljaspool kirikut. Seega ei teeninud ka ükski teine elukutse väljaspool kirikut enam jumalariiki <sup>3)</sup>. Kirik jumalariigina pidi ühelt poolt eristatud olema maailmast, teiselt poolt aga valitsema maailma üle; seepärast on ka rõhutatud, et asketismi elemendid ja preesterlik võim seisid ühenduses. Uue Testamendi vaateis pole jumalariik aga mitte üksnes kirikliku elu eesmärk, vaid sisaldab endas ka õndsusaardeid. Ta on

<sup>1)</sup> Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, lk. 49—51.

<sup>2)</sup> Gierke, lk. 52; vrd. *Syll. Error*. 1864, nr. 24.

<sup>3)</sup> Candlish, *The Kingdom of God*, lk. 255.

Kristuse rõõmusõnum, millest pühad otsivad oma hinge tarvetele vastavalt õndsust, pattude andestamist, Jumala armastuse kindlust, südametunnistuse rahu, elu pühitsemist ja lootust ülestõusmiseks. Kui aga jumalariiki hakati identifitseerima välise katoliku kirikuga, siis otsiti sealt neid õndsusvarasid, mis inimestele osaks saavad kiriku organisatsiooni ja distsipliini kaudu. Vee-ristimist identifitseeriti pattude ärapesemisega ja Püha Vaimu taassünniga; nii omandatud jumalikku elu toideti Kristuse pühast õhtusöömast osavõtmisega, Jumala armust osasaamine anti usklikule edasi preestri resp. piiskopi õnnistamise kaudu, ja taevariiki pääs oli kindlustatud kiriku võtmeteameti läbi. Küll oli ka siin lunastuse aluseks Jumal ning tema arm, kuid see lasti inimestele osaks saada ainult kiriku organite kaudu <sup>4)</sup>).

Ideede arenemisega, kus hierarhiline süsteem välja töötas kiriku kui jumalariigi mõistet, seltsis uus tendents, mis ikka rohkem ühendas jumalariiki Rooma riigiga. Rooma valitsemine tahtis realiseerida universaalse riigi ideid, kus esindatud olid kord ja õigus, tsivilisatsioon ja rahu. Isegi Augustinus polnud vaba selliseist Rooma mõjustusist, sest ta elas Rooma provintsis. Ka suur Rooma laulik Vergilius, kelle eeposed ei ülista ainult Aeneas't, vaid ka rooma rahvast, seadis endale ülesandeks seletada kristlikkude printsiipidega Rooma tõusu ja valitsemist <sup>5)</sup>).

Leo I <sup>6)</sup> tähendas oma kõnes: „Peetruse ja Pauluse martüürium“, et Room on jumaliku ettenägemise teel tõusnud maailmariigiks, mille ülesandeks on ühendada inimsugu üheks tervikuks ühe valitsuse alla ja kergendada seega ristiusu misjonit. Peetruse ja Pauluse olemine Roomas on muutnud maailma pealinna jumalariigi pealinnaks. Room osutub kiriku tsentrumiks, nagu ta seni oli olnud poliitilise elu keskuseks. Mida rohkem hakati jumalariigile vaatama kui igavesele hierarhiale, seda rohkem kasvas tarve kindla organisatsiooni järele.

Ka Gregorius I, kes oli teoloogias Augustinuse õpilane, ühendas kirikut jumalariigiga (*civitas Dei laborans in terris, regnatura in caelo*). Ta tahtis luua kiriku ühtsust, arendades edasi suunda tsentraalse autoriteedi poole ja võttes omaks Leo I vaated.

<sup>4)</sup> Candlish, lk. 257 j.

<sup>5)</sup> Stubb, *Characteristic Differences between Medieval and Modern History*, lk. 240.

<sup>6)</sup> Candlish, lk. 258 j.

Tema arusaamise järgi olid Aleksandria ja Antiookia piiskopid, samuti kui tema, Püha Peetruse pärijad; nii ei olnud tal veel küps mõte universaalsest piiskopist. Kui kord keegi patriarh nimetas teda selle tiitliga, siis vastas tema, et ta on paremini austatud, kui austus kuulub kirikule: „honor meus est honor totius ecclesiae“ <sup>7)</sup>. Oma isikliku usuveende ja armsusega ühendas Gregorius päritud papaalsed püüded ja tema kõrge isik andis tagasi Rooma apostlikule järgsusele resp. toolile selle, mida oli rüvetanud Justinianus.

Rohkem kui neli sajandit eraldavad teineteisest Gregorius I ja Gregorius VII. Paavstide reas ei tõusnud selle aja keskel tähtsaid esindajaid, küll on aga see aeg olulise tähtsusega käesoleva käsitluse seisukohalt. Üldiselt nimetatakse seda aega „tumedaks ajaks“, eriti Gregorius I ja Karl Suure valitsemise vahemaal, kuid mitte täie õigusega, sest ka sel ajal kandsid kloostrid teadust edasi ja andsid rea teadlasi <sup>8)</sup>. Kui tahetakse ütelda, et kirik oli sel ajal nõrk, siis on VIII sajandi misjon ometi elav tunnistus kiriku vaimsest jõust. Ka paavstlus oli küllaldaselt aktiivne, kuigi ta ei seisnud Leo I ja Gregorius I kõrgusel. Nii pole see ajaperiood mitte tume esmajooneliselt vaimsel alal, küll aga poliitilises elus, mis raskelt mõjus ka kirikule. Islam seisis oma võidukäigul, vallutades Aafrika, Hispaania ja ähvardades raskelt Euroopat, kuni Karl Martelli otsustav võit a. 732 sellele kriipsu peale tõmbas. Konstantinoopoli konsiilil a. 681 ütles keegi Inglise piiskoppidest, nimega Agatho <sup>9)</sup>, et ennekuulmatul kombel möllavat rahvaste vahel vihavaen; ei olevat muud kui võitlus, rahutus ja röövimine. Hävitatakse kirikute varandusi, lõhutakse isegi kirikuid ja elu on igal sammul täis õudsusi.

Kuid kõigi hädade ja kokkuvarisemiste keskel idanes edasi uue maailma seeme; uued rahvused hakkasid looma oma tsivilisatsiooni ja valmistasid teed uueks katseks jumalariigi maisele realiseerimisele, mis pidi algama Karl Suure kroonimisega. Bryce <sup>10)</sup> rõhutab väga kroonimismomenti, nimetab seda modernse ajaloo alguseks, kus ühines Lõuna tsivilisatsioon Põhja

<sup>7)</sup> Wace, Dictionary of the Christian Biography, art. "Gregory the Great".

<sup>8)</sup> Beda, Egbert, Alcuin, Prudentius, Ratramnus Remigius jt.

<sup>9)</sup> Robertson, Regnum Dei, lk. 282.

<sup>10)</sup> Bryce, Holy Roman Empire, lk. 48 jj.

värske energiaga, kus tekkis unioon romaanlaste ja germaanlaste resp. frankide vahel. „Carolo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria.“ Res publica christiana idee uudub sedamaid Karl Suures, uus Constantinus või Taavet <sup>11)</sup> oli tõusnud. Tema valitsemises nähti niisama hästi religioosset ja moraalset kui ka poliitilist ülemvõimu. Oli ju Leo III andnud tema pähe valitsejakrooni, Caesar'i diadeemi <sup>12)</sup>. Seega oli paavst austanud valitsejat, kelle ta oli krooninud, kes teda oli kaitsenud ja kaitses, järjekult oli tunnustanud oma alluvust, kuna Karl siitpeale esines Lääne kristluse peana, Rooma ülemvalitsejana, paavstide kaitsjana ja nende valimise vastutajana; praktiliselt tähendas see lihtsalt kiriku feodalismi. Korralikud provintsi piiskopid allusid suurlinna piiskoppidele, kes aga omakorda esinesid välitsuskrooni vasallidena. Tol ajajärgul oli paavsti ja kuninga vahetõrje salliv, võib ütelda isegi südamlük, kuid muutunud olukorras võis see areneda mittesallivaks.

Karl Suure surmaga muutuski olukord ruttu. Segaduste keermises kaotas Karolingide riik ühtsuse, mis omakorda osutus hädahohtlikuks paavstlusele. Oma võimu kindlustuseks ja väljajõudmiseks papaalsele autokraatialle avastas viimane vaikselt Pseudo-Isidori dekretaalid. Nende tähtsus peitus järelduste tegemises, sest kauge mineviku autoriteedina oli see juba järgmistele sajanditele testamendiks, eriti ajal, kus rõhutati legaalselt pretsedentsi ja anti seega valekujutus algelise kiriku konstitutsioonist. Selle järele olid apostlikku aega tagasiulatuvad paavstid tegelnud nii, nagu nad kunagi polnud tegelnud, olid valitsenud kirikut ediktide ja ettekirjutiste kaudu, nagu seda tegid IX sajandi paavstid. Püha Kirja kaanon surutakse tagaplaanile ja asendatakse papistliku legislatsiooniga.

Järgmise astmena tuleb nimetada Otto I kroonimist Rooma riigi Saksa keisriks <sup>13)</sup>. Ka sel juhul vahetasid keiser ja paavst vastastikkult tõotusi, nii et ei saadud valida uut paavsti Otto nõusolekuta, kes pidi kaitsma seda. Nõnda rajati maine jumalariik Caesar'i ja Jumala asjade jagamisele. Paavst oli absoluutne ülemus puhtvaimseis asjus, kuna ta maisis asjus, valitsemise ja varanduse küsimusis allus, samuti nagu eelnevate sajandite paavs-

<sup>11)</sup> Nii nimetati Alcuin'i õuekoolis Karl Suurt.

<sup>12)</sup> Robertson, Regnum Dei, lk. 235.

<sup>13)</sup> Bryce, Holy Roman Empire, lk. 193–203.

tid, lihtsalt keisrile. Paavstid märkasid seda varsti ja püüdsid vabaneda keisri protektoraadi alt.

Kui edasi peatuda Gregorius VII ja ta ideaalide juures, siis tuleb alla kriipsutada, et temas oli tegemist keskaja suurema paavstiga, kelle isikus leidis kehastuse papaalne absolutismi-idee. Paavstluse-idee kandjana ei toonud ta oluliselt midagi uut, küll aga formuleeris tema esimesena paavstlust ülima valitsusvõimuna kõikide üle. Ta oli tugevasti mõjustatud Augustinusest, eriti sel joonel, kus keskaja kirik oma võimu rakendas poliitilisse teooriasse. Kui Augustinusele esines kirik jumaliku osadusena, siis Gregorius VII-le oli kirik jumalik valitsemine; neile mõlemaile põhjenes maine valitsemine toorel jõul ja oli oma olult profaanne. Justitia hoidis Augustinuse tsiviil-ühendist koos ja oli ka jõuks, mis ühendas mõlemaid riike. Augustinuse kujutelu jumalariigist kui väljavalitute osadusest pehmendas suund identifitseerida kahe riigi antiteesi — kirikut ja riiki. Riigi hüveoluks vajalik justitia sõltus kirikust, selle legialatsioonist ja administratsioonist. Tema nõudis selget vahetegemist jumalariigi ja maailmariikide vahel. Jumalariiki kuuluvad kirikuliikmed, ametid ja varandused, nende üle valitseb kiriku ülempea paavst. Ent ta läks isegi kaugemale, sest iga kristlane, olgu kerjus või kuningas, on selle riigi alam ehk kodanik. Valitsuse- ja varanduseküsimused olid moraalsed küsimused; seepärast otsustas neid kirik, tunnustas õigust ja karistas valet. Nii ei oma siiski paavst ainult ekklesiastilist au, vaid ka riiklikku tähtsust, sest temal üksi oli õigus kuningaid kroonida kui ka vallandada <sup>14)</sup>. Gregorius VII-ni ulatuvad tagasi ka paavsti ilmeksimatuse mõtted, sest juba tema rääkis, et paavsti otsustused on revideerimatud, kui mitte paavst ise neid ei korrigeeri; ka rooma kirik pole kunagi eksinud, Püha Kirja järgi ei võigi ta eksida. Küll ei olnud veel selget deklaratsiooni võrreldes Vatikani kirikukoguga, kuid samm ses suunas oli igatahes märgatav. Paavstluse ja keiserluse vahekord oli Gregorius VII-l nii selge, et paavstid Aleksander III, Innocentius III ega ka Bonifatius VIII ei lisanda printsiibis enam midagi uut. Gregorius VII-l esines mõte kahest valgusest, mis Jumal oli asetanud taevalaotusse, kahest mõõgast, mida kandis Püha Peetrus; üks neist valgusist ja mõõgust oli vaimne, seda omasid paavs-

---

<sup>14)</sup> Reuter, Augustinische Studien, lk. 500.

tid, kuna teine oli ilmlik, mida tarvitati aga ka ainult paavstide volitusel<sup>15)</sup>).

Kui Gregorius VII eelnimetatuga organiseeris Augustinuse õpetuse ühte külge, siis tegi ta seda teise külje arvel. Augustinuse varandusteooria oli sõltumatus ühenduses tema õpetuse vaimse küljega, nimelt kiriku ideega, mille Gregorius VII kahjuks kahe silma vahele jättis. Augustinuse põhiprintsiip „*jure regum possidentur possessiones*“ sobis niisama vähe papaalsele teooriale kui ta õpetus *communio sanctorum* kirikule. Keskaegne kirik lahkus valitsemis- ja varandusküsimusis Kristuse printsii- best, ja kui seda Gregorius VII-le meelde tuletati<sup>16)</sup>, ei mõist- nud ta seda; sest ta ei süvenenud aja probleemi, mil Augustinus formuleeris oma põhilaused donatistide vastu. Ka ei tundnud ta alg-ristikoguduse õiget olukorda, sest valedekretaalid olid seda võltsinud; seepärast ei suutnud ta ka vaimseis küsimusis võidelda ainult vaimsete relvadega ega eristada kirikut kui pühade kogu nähtavast kirikust. Augustinuse seisukoha mittemõistmine resp. omaksvõtmine tingiski aktuaalse tagakiusamise, Canossa triumpfi ja pagulassurma Salerno saarel. Ta püsis kindlal veendel, et maailma üle valitseb kirik ja kiriku üle paavst. Neist premis- sidest lähtudes legitimeeris ta oma otsused, mis neil eeldusil olid loogiliselt õiged. Kui Augustinuse järgi oli suhe *civitas Dei* ja *civitas terrena* vahel realiseeritav ekklesiastilise ja tsiviil-orga- nisatsiooni vahena ja kui Jeesuse Kristuse enda poolt kuulutatud jumalariik oli realiseeritav ekklesiastiliselt papaalses süsteemis — millised vaated olid Gregoriusele mõlemad enesest mõistetavad aksioomid —, siis oli kirikul jus *divinum* kõige maise võimu kohta. Ent just premisside mitte-ehsus tingis valed postulaadid. Idees oli loodud institutsioon, katses oli aga tõestatud omnipotentne kirik, aga tavaline kristlik teadvus ei suutnud viimasest elimi- neerida ülimat kujutlust jumalariigist.

Gregorius VII-nda valdavaks mõtteks oli, et kristlikud ideed peavad valitsema maailma. Kristuse riik oli ilmunud juba ta asetäitja, n. n. paavsti riigis. Kirik oli temale — kui tarvitada hilisema aja mõistet — *Societas Perfecta*, sõltumatu kõigist mai- sist valitsemisaparaatidest. Kuid nagu kõigil ta eelkäijail, tuli ka temal võidelda maiste valitsejatega, mis nõrgestas kiriku vaim-

<sup>15)</sup> Hatch, *Growth of Church Institutions*, lk. 75 j.

<sup>16)</sup> Brescia Arnold.



set jõudu; kiriku kahjatsusdistsipliin jäi nõrgaks, ekskommunikatsioon ja interdikt osutusid liigse tarvitamise tõttu sisutuks.

Gregorius VII-nda suur ülepingutus kiriku arvel kutsus esile juba keskajas antipapaalseid liikumisi. Nimetame siinkohal Brescia Arnoldi<sup>17)</sup> nimega seoses olevaid vaateid, kus peanõudeks oli, et kleerus pöördugu tagasi apostlikule vaesusele, kirik olgu vaimne ühendis ja tema funktsioonid olgu samuti vaimsed. Oma iselaadilt kaldus Brescia Arnold askeesi, elas valjut ja püha elu, jutlustas alul oma sünnikohas, kus oli vaimulikuks, hiljemini Zürichis ja siis Roomas, võideldes vaimulikkude maise varanduse vastu. Ometi nõudis ta sealjuures võhikuilt kohustuste täitmist, et kindlustada vaimulikele vajalikku äraelamist, ent niisama valjult mõistis hukka seda, mida oli rohkem. Suurt vaimustust leidis tema vaade ka sellepärast, et ta apelleeris vabariiklikule traditsioonile, mis polnud Roomas täiesti veel kadunud. Papaalne õigus oli tema arvates hukkamõistetav juba printsii bis<sup>18)</sup>. Teisel joonel tõi sama küsimuse esile Hohenstaufenite soost valitseja Friedrich Barbarossa, nimelt suhte paavsti absoluutse ülemvõimu ja valitseva riigivõimu vahel. Temas peegeldus vastu keskaja imperialismile püüdev tüüp, nii siis mitte papaalne kirik, vaid imperialistlik riik kehastagu jumalariiki. Tema arvates ei valitse sellises riigis enam inimene, vaid mõistus<sup>19)</sup>.

Ülemineku XII sajandist XIII-sse moodustas paavstitroomile astunud Innocentius III, kelles kulmineerus keskaja teokraatia. Vaevalt viis ta küll Gregorius VII-nda nõudeid teoreetiliselt edasi, praktiliselt aga ilmus temas uuesti Gregorius VII-nda apellatsioon kahele taevalaotuse valgusele, kahele Peetruse mõõgale, ja siin oli Innocentius oma saavutistes tagajärjekam kui tema suur eelkäija, ja seda tänuks muutunud olukorrale. Tema oli esimene paavst, kes võis end õigusega nimetada Rooma isandaks, kuid kellel tuli võidelda Euroopas uute tõusvate kuningriikidega. Gregoriusest peale nõudsid keskaja suured paavstid poliitilist jõudu vaimse jõu vahendina, et kindlustada kiriku hüveolu ja hingede õndsust. Et aga paavstid olid inimlikud ja nõudsid enestele üleininimlikku meelevalda, seepärast osutus neile võimatuks ikka uuesti loobuda juurdesündinud valest positsioonist.

<sup>17)</sup> Robertson, Bampton Lectures, 1901, lk. 261.

<sup>18)</sup> Tout, The Empire and Papacy, lk. 246 jj.

<sup>19)</sup> Bruce, Holy Roman Empire, lk. 175 jj.

Aasta enne oma surma pidas Innocentius III lateraansinodi <sup>20)</sup>, kus keskaja kirik fikseeris oma õpetusnormid, võttis vastu transsubstantsiatsiooniõpetuse kui usudogma, kirjutas ette konfessionaalse usukuuluvuse, seadis sisse inkvisitsiooni, millega ühenduses alla suruti moraalne vastutustunne, piirati mõtte- ja sõnavabadust, mis aga kahjuks ei aidanud kaotada pahesid.

Kui nende üksikmärkmete varal teha kokkuvõtte sellest, kuidas kogu keskaega läbib punase niidina võitlus paavstluse ja keiserluse vahel, kuidas mõlemad voolud on andnud kõrgeid esindajaid, siis — ükskõik kuidas me iganes hindame keskaja moraalsed ning religioosset iselaadi — peame positiivselt rõhutama keskaja ekklesiastilisi püüdeid, mis mõjustasid niihästi tsiviil- kui ka sotsiaal-elu. Keskaja alul oli paavstluse poolt kõik, mis oli ilus ja õige kristlikus elus ning mõttemaailmas, aga XIV sajandil polnud see enam nii.

Meid huvitab aga küsimus: mida saavutas keskaja paavstlus jumalariigile? Võime ütelda, et paavstide kirik ise tahtis olla jumalariik maises vormis, riik, kus Kristus valitseb oma asetäitja kaudu. Paavstide teooria tahtis põhjeneda Augustinusel; ta väitis, et ka maine valitsemine kuulub paavstidele, kes on Peetruse järglased, Kristuse asetäitjad, kes annavad valitsejaile Peetruse mõõga, panevad neile pähe valitsemiskroonid, on suuri maks valguseks — päikeseks, kuna keiser kui selle maailma valitseja on väiksem valgus — kuu, kes saab oma valguse päikeselt. Nii vaatasid asjale Gregorius VII ja Innocentius III, kes olid võimsad valitsema mitmete Euroopa valitsejate üle, tõestades nii viisi kiriku kui jumalariigi ühtsust ja ristiusu tervikust. Aga kas see oli õige antitees Augustinuse Civitas Dei ja Civitas terrena vahel, tema vaate Imperium in gremio Ecclesiae kohta? kas polnud väline tagajärg saavutatud Augustinuse põhilise jumalariigi vaate ohverdamise teel, ka sel arvel, et kõrvale jäeti Augustinuse kirikuteooria seesmine, vaimne külg, mis oli talle oluline ja takistas just välja töötamast nähtava maise kiriku ideed. Keskajal langes aga rõhk ekklesiastilisele konstitutsioonile, mis võõras oli Augustinusele, kuid kandvaks jõuks osutus keskajale, mille alusel kirik seisis üle rahvaste ja kuningate, oli ainsaks tõeliseks civitas'eks maa peal <sup>21)</sup>.

<sup>20)</sup> Roomas, aastal 1215.

<sup>21)</sup> Robertson, Bampton Lectures, lk. 281.

Papaalse jumalariigi teooriale seisis vastu teine vaade, mida esindasid Püha Rooma riigi Saksa valitsejad. Vastavalt sellele oli riik tõesti pühitsetud paavsti konsekratsiooni läbi ja võis oma väärtuses olla alam paavstlusest, kuid ei seisnud paavsti meelevalda all. Kuningas oli samuti kui paavst Jumala asemik maa peal, tõeliselt ometi alam, sest et tegeles ainult maiste asjadega, kuid nende üle valitses ta jumaliku õigusega ja vastutas ainult Jumala ees. Kuningas tegi õigust kõigile Jumala nimel; ka see oli jumalariigi idee.

Riigi kui ka kiriku esindajate vaateis oli konflikt, kuigi mõlemad tahtsid realiseerida jumalariiki maa peal. Mõlemad pooled allegoriseerisid tugevasti Pühas Kirjas leiduvaid jumalariigi tekste, ühinesid aga selles, et jumalariik on universaalne ning igavene rahu, mida tagab üksnes õiglus, kantud Jumala meelevaldast ja tahtest. See idee on omane kõigile aegadele, sest rahvusvaheline rahu ja õiglus on alles tuleviku probleemid, ja et see oli juba keskajal parimate paavstide ja kuningate taotluseks, ei vaja kahtlust. Ka paavstluses tõusid korruptsiooni-aegade järel reformatoorsed liikumised, mille tüüpiliseks esindajaks oli Gregorius VII, kes võitles simoonia vastu ja kelle viimaseis sõnus: „ma olen armastanud õigust ja vihanud ülekohut, sellepärast suren ma paos“ me ei tarvitse kahelda. See joon, millel ta töötas kuni lõpuni, oli printsii bis enne tunnustatud — nähtava kiriku identifitseerimine jumalariigiga, kus valitseb Jumal piiskoppide kaudu.

Kauges minevikus varises kokku iisraeli teokraatia; samuti tekkisid praod ka keskaja teokraatiasse, sest motiivide valik polnud enamuses vaimne, vaid poliitiline. Gregorius VII-nda võit Heinrich IV-nda üle Canossas oli osaliselt tingitud küll esimese intellektuaalsusest ning moraalsest ülevõimust, kuid ka uskliku printsessi Matilde kaasabist. Friedrich Barbarossa võim murti mitte üksi seetõttu, et kirikus oleks asunud kõrgem võim, vaid ka selle tagajärjel, et Itaalia ühinenud linnad võitsid tema Legnano juures; samuti võideti ka Friedrich II poliitiliste kombinatsioonidega. Nii pole paavstluse võit tingitud nende usukindlusest, nagu alg-ristikoguduse võit tagakiusava riigi üle, vaid suuremal määral maisest poliitikast. Maise võimu janu aitab meid aru saada sellest imelikust olukorrast, kuhu langes paavstlus XIII ja XIV sajandil. Paavstlus ei suutnud teostada teokraatiat, mida ta küll taotles, sest nad olid teinud jumalariigi mai-

seks riigiks; ja seepärast oli vajalik selle maailma asjade muutmine, sest selline seisund ei võinud kesta igavesti.

Papistliku süsteemi nõrkused viisid imperialistliku teooria taassünnile, kuigi riigid kui niisugused enam kunagi pole püüdnud realiseerida universaalset kristlikku monarhiat, nagu see oli keskaja idee. Inimesed ootasid jumalariiki ja arvasid, et see peaks realiseeritav olema maa peal — kristlaste juures, kuid tundsid teiselt poolt, et kui need, kel oli võim kuningate ja keisrite üle, ei toonud õiguse ja rahu valitsust maa peale, siis võib see sündida üksnes Jumala enda poolt.

Ajal, mil vaibusid paavstluse ja keiserluse praktilised katsed, rajada maist jumalariiki, tõusis see uue jõuga esile teoorias. Teoretiseeriti üsna loogiliselt, et ainult see riik, kes oli pärandanud maailmale universaalse õigussüsteemi, võib anda ka ühtlase monarhia. Maailm pidi isegi veel tol ajal oma lootused panema Rooma riigile, kelle kuningad tõusevad üle teiste riikide kuningate, kes on võimsad kui Jumala asevalitsejad tooma õigust ja rahu kõigile. Sellise vaate esindajaks osutus D a n t e <sup>22)</sup>, kelle teoorias leidub huvitav erinevate elementide kombinatsioon, ühelt poolt protest keskaja võimu ja jõuga rajatud jumalariigi vastu, teiselt poolt aga abstraktne teoreetiline argumentatsioon, et universaalne rahu eeldab universaalset valitsemist, mis võib nähtavale tulla üksnes monarhias kui kõige täielikumas Ainujumala valitsemise kehtistes <sup>23)</sup>.

Nii võime ütelda, et Dantes näeme keskaja kristluse parimaid mõtteid, mis on rikastatud maisest ja religioosest kultuurist, kantud ususajandite religioosest innust, arvestatud tollekordse rühkiva elu tempoga kristlikus Euroopas <sup>24)</sup> ja milles on silmas peetud samu probleeme, mida käsitles Augustinus 9 sajandit varemalt. Probleemiks oli maise valitsemise ja inimeste ühendiste olu, originaalsus ning pühitsus ja õigete kirikufunktsioonide suhe neisse; see oli ühine teema Augustinuse „De Civitate Dei’le“ ja Dante „De Monarchia’le“. Väliselt on need kaks raamatut täiesti erinevad: ühel pool vanaaja pikaldus, teisel pool skolasiline, tehniline täpsus; kuid ühine mõlemaile on põhjalik veene ajaloos esinevasse jumalusse ja isegi oluliselt identne kujutelu

<sup>22)</sup> Gierke, Political Theories of the Middle Ages, lk. 334.

<sup>23)</sup> Candlish, Kingdom of God, lk. 265 j.

<sup>24)</sup> „Divina Commedia“ mõtted.

kirikust. See olenes ainult ajast, et Augustinusel oli kiriku ülemaks võimuks kollektiivne episkopaat, Dantel aga paavst. Dante uskus samuti paavsti vaimsesse autoriteeti<sup>25)</sup> kui Augustinus piiskoppidesse; Dante rõhutab isegi rohkem, mis on tingitud selles, et definitsioonid on teravamakujulised. Erinevus mõlema teose vahel peitub aga selles, et üks rõhutab ideelist vahekorda ekklesiastilise ja tsiviil-ühendise vahel, kuna teine selle vastu võitleb.

Augustinuse kahe riigi defineerimisel<sup>26)</sup> nähtavale tulnud dualism kajastus vastu keskaegses eluvaates. Sama idee peegeldus ka võrdluses kahest suurest valgusest<sup>27)</sup>. Imperium'il pole oma valgust, vaid see on laenatud sacerdotium'ilt. Vähemalt ei rippunud Augustinus ise täiesti selle dualismi küljes, sest tema arvates ei suutnud ükski maine riik hoida maist rahu õiguset, s. t. osasaamata teatud astmeil taevasist aardeist. Dante lõikas aga selle täiesti ära, ja sel joonel tähendas „De Monarchia“ uut ajajärku jumalariigi realiseerimises. Aristotelese järgi nägi tema riigis moraalset ja materiaalselt sihti „bene sufficienterque vivere“; seega oli inimeste ühendisel kui tervikul oma iseseisev eesmärk. Inimeste vaimseks kapatsiteediks osutus intellectus possibilis, mille tõttu nad on kõrgemal loomadest, kuid madalamal inglitest. Seda ei saa tervikuna realiseerida indiviid ega mingi eriosadus, vaid inimkond kui tervik<sup>28)</sup>. Nii on inimkonna ülesanne realiseerida intellectus possibilis'e tervet potentsi, alul mõttes, hiljemini teos; selle taotlemiseks on olulise tähtsusega vaikus ja rahu. Seega on rahu maise valitsemise ligem eesmärk, kuid mitte üksnes maine rahu, vaid see, mis sisaldab endas taeva ja maa õnnistusi<sup>29)</sup>. Dante mainis, et universaalne rahu on parim kõigist asjust, mis on antud inimestele, sest miks ei kuulnud karjased Petlemma väljal varandusest, rõõmust, aust, pikast east, tervisest, tugevusest, ilust, vaid just rahust. Esimesest jõulukoraalist kostsid helid: „Au Jumalale kõrges, rahu maa peal, inimestest hea meel.“ Ka tervitas ülestõusnud Issand inimesi: „Rahu olgu teiega!“ Vastavalt kõigele sellele pole monarhi meelevald,

<sup>25)</sup> E. C. Speed, De Monarchia, 1926.

<sup>26)</sup> Civitas Dei et civitas terrena.

<sup>27)</sup> Gierke, Political Theories..., note 16.

<sup>28)</sup> De Monarchia I, III, 45 j.

<sup>29)</sup> Gierke, Political Theories..., lk. 91.

mis on vajalik inimesteühendise rahuks, sõltuv inimesist ega Kristuse asetäitjast, vaid ainult Jumalast. Vaimseis asjus tunustab Dante paavsti kui isa: paavstile me võlgneme mitte seda, mis Kristusele, vaid seda, mis Peetrusele. Tema arvates keelas Kristus isegi oma kirikule maise monarhi ameti, ja kui ajaloos kirik seda omaks võttis või nõudis, siis toimis kirik vastu oma loomulikku olu. Nii on selge, et ajalise monarhi meelevald on ammutatud otseselt universaalse meelevalla allikast, ja sel teel on inimesteühendis uuesti pühitsetud. Ilma civitas terrena'ta pole võimalik civitas coelestis, sest üksnes inimsoo vendluses võivad välja hargneda need hingevoimed, mis on vajalikud taevariiki pääsuks. Kõige selle juures on Dantele oluline kaitsta maise elu ja võimu iseseisvust, väita, et tsiviilühendis ja inimeseadus on tuletatud otse Jumalast, mitte paavstluse ega ühegi muu vahendamisel, mis oleks ligemal Jumalale või kus oleks Jumala volitus. Seadus maises sfääris ja inimsoo teenistuses on tõeline Jumala tahe ja ta täidab sedasama riigi kui kiriku kaudu.

Ajal, mil ilmus „De Monarchia“, oli aga üldiselt läbi löönud Gregorius VII-nda jumalariigi ekklesiastiline interpretatsioon vastandlikult just imperialistlikule ideele, mille aga uuesti jõuga esile tõi Dante. Tema ei kahelnud paavstide vaimses meelevallas, kuid tõstis uuesti esile Brescia Arnoldi nõude, et ainult vaimse kiriku vaimseks peaks on paavst. Ta intellektuaalne alus haaras tagasi Aristotelesele, teoloogiliselt aga Pühale Kirjale, alg-ristikoguduse kontsiilidele, kirikuisadele, eriti aga Augustinusele. Ta kogus rea argumente paavstliku vaateviisi vastu kahest mõõgast, kahest suurest valgusest, sest tema arusaamise järgi olid nende kehastajad võimud iseseisvad.

Tol korral ei olnud Dante teadlik vastuoludest, mis olid tema ja „De Civitate Dei“ positsioones, ometi olid need olulise tähtsusega. Augustinuse „De Civitate Dei“ mainis suhet katoliku kiriku ja kristliku riigi vahel ideeliselt, kuna aga paavstlus seda edasi arendas, katsetades seda ka praktiliselt. Dante arvates oli just see katsetamine näidanud, et kirik ei saa omada maist võimu muidu, kui oma essentsiaalse vaimse iselaadi arvel. Nii on „De Monarchia“ oma printsiibis vastand „De Civitate Dei“le, niivõrt kui need printsiibid on leidnud põhjendamist kujutelus jumalariigist kui omnipotentsest kirikust. Paavstluse arvates ei saanud kirik kontsentreerida oma vaimset autoriteeti ilma maise võimuta; nii rõhutas seda Gregorius VII ja rõhutatakse hilje-

minigi<sup>30)</sup>. Dante aga mõistis ilma igasuguse kompromissita kirikus hukka maise võimu igal kujul ja nägi sellest pääsu üksnes vaimse jõu puhastamises ja kõvendamises. Viimase aluseks ei olnud mitte dekretaalid, vaid Püha Kiri ja kirikuisad, kuna aga dekretaalid osutusid papistliku süsteemi aluseks<sup>31)</sup>; ta protesteeris selle vastu, et dekretaalid asendasid Püha Kirja, mitte aga dekretaalide eneste vastu, „*quas profecto venerandus existimo*“. Igal juhul ei tunnustanud Dante jumalikku seadust väljaspool Püha Kirja, mis ainuüksi seisab üle kiriku<sup>32)</sup>, kuna kontsiilid ja kirikuisad on samal tasemel kirikuga; traditsioonid aga, ühes arvatud kirikuseadus, on *post ecclesiam*; need on ekklesiastilise originaalsusega, kuid ka neid tuleb vaadelda apostlikul tasemel.

Paavstluse languse perioodis nägi Dante tõestumas oma ideaali. Konstantsi reformkirikukogu juht Sigismund pidi olema uueks monarhiks. Hus'i põletamine andis aga tunnistuse, et ka tema oli vilets õiguse esindaja. Nii paistab, et seegi katse jumalariigi realiseerimiseks oli ainult unenägu.

Papaalsete ja imperialistlikkude püüete kõrval tegi uut katset jumalariigi realiseerimiseks munklusliikumine. Selle tähtsam esindaja oli *Assisi Franciscus* ning temanimeline ordu, mis vastas oma iselaadilt keskaja religioossele vaimule. Kaasaegne Brescia Arnold<sup>33)</sup> tähendas Franciscuse kohta: „Ta on usu-elus juhtide juhiks, ta ei luba endale rohkem toitu ega riiet, kui hädasti vaja, ta käib ümber jutlustades, ei otsi midagi iseendale, vaid kõik Jumalale. Tema on vaimustatult armastatud kõikide poolt.“ Arnoldi eeskujul uuendas Franciscuski apostlikku vaesust, kuid selle vahega, et Franciscuse väljendused on veenvamad, poeetilisemad, kuna Arnold oli lisaks veel vali. Ühine aga oli neile mõlemaile kui ka Dantele, et Kristuse ja ka apostlite eeskuju on õige kristliku elu läte. Franciscus teostas selle nõude enda suhtes ja nõudis ka kaaslasilt, et neil ei pea olema aset, kuhu oma pead panna, ei kirikut ega isegi palveraamatut. Nad pidid end ise elatama tööst ja armuandidest, ja kui neil hädalise- maist elutarbeist midagi üle jäi, siis kuulus see vaestele. Hiljemini aga nähti, et niisugune seadus takistas ordu arenemist, ja

<sup>30)</sup> Gierke, lk. 55.

<sup>31)</sup> Rashdall, Gratian Decretum, lk. 128.

<sup>32)</sup> De Monarchia III, XIV.

<sup>33)</sup> Robertson, Bampton Lectures, lk. 296.

see muudeti ses suunas, et võidi asutada kloostreid ja pidada ühist varandust. Seega nõrgenes järjest esialgne maailmast võõrdumise entusiasm, mis alul tingiski ordu.

Assisi Franciscus tähendas enda kohta, et ta teab ainult ühte eeskuju: see on Jeesus Kristus; tunneb ainult ühte jutustist: see on lugu ristist<sup>34</sup>). Ühe visiooni puhul nägi ta hinnatavat võidupärga, mida pidi kätte võitma, ja sealtpeale tahtis ta kuuluda militia Christi'sse. Hääl, mida ta kuulis lagunenud metsakirikus, viis ta oma vaimse ihu templi ülesehitamisele. Kokku puutudes pidalitõbisega tunnetas ta, et esimeseks võiduks osutub võit iseenda üle. Kui tähtis see silmapilk tema elus oli, võime järeldada ta testamendist, mille ta dikteeris oma surmavoodil, üteldes muuseas: „Kui elasin patu sees, siis oli see mulle valusaks katseks näha pidalitõbist, aga Issand ise viis mind tema juurde, ja ma leidsin halastuse; kui ma lahkusin temast, siis oli see valgustanud mu hinge ja ihu.“ Siitpeale oli ta nähtav armastuse eeskuju, kes tõi Kristuse üliõpilaste ja teadlaste keskelt igapäevastesse elu konfliktidesse; ta oli, nagu tähendab Westcott<sup>35</sup>), elav imitatio Christi. Ühes palves ütles ta: „Issand, suurenda mu valuajakordseks, kui see Su meele pärast on, sest Sinu püha tahte täitmine on ülim troost.“ Kui tema kord ilusal ööl mõttes viibis, küsis ta sõber naerdes: „Sa mõtled pruudi peale“, mispeale ta vastanud jaatavalt: „Kuid suuremeelsema, rikkama, ilusama pruudi peale, kui sinu fantaasia seda suudab tajuda.“ Nii seisis ta kui vanaaja prohvet keset toredat, luksuslikku aega. Ta kuulutuseks oli evangeelium vaestele, mida tema ja ta järelkäijad kandsid rohkem edasi teos kui sõnas. Nende ülesandeks oli tõsta langenuid ja pimeduses elavaid kõrgemale tasemele, kasvatada neis elumõtet ja Jumala ligiolemise teadmist. Nad kandsid edasi meelearanduse kuulutamist, usku ja rahu, kuid mitte kloostrimüüride vahele, vaid rahvahulkade keskele. Kord tähendas Franciscus: „Teie küsite mult: kumb on Jumalale armsam, kas palve või jutlustamine? See on raske küsimus; paludes me räägime Jumalaga ja Tema kuuleb meid, elame inglitega koos inglite elu. Jutlustamisel peame meie end tooma madalamale tasemele ja käituma inimestega, elama nende keskel, mõtlema nende kombel, nägema nende silmadega ja tar-

<sup>34</sup>) B. F. Westcott, Social Aspects of Christianity, lk. 16 jj.

<sup>35</sup>) Westcott, lk. 17.



vitama inimeste sõnu. Üks asi on aga siin otsustav: et ka Jumala ainusündinud Poeg tuli alla inimeste hingede õndsuseks, seepärast järgime ka meie Tema eeskujule, peame loobuma üksindusest ja minema edasi raskustes inimeste keskel“<sup>36)</sup>). Ta kogus neid, kes elasid lihtsuses, teenisid endile ülalpidamist, kogunesid ühisele palvele; sest ordut kindlate reeglitega ei tahtnud ta asutada. Kui aga siirduti juba ordu asutamisele, siis loobuti Franciscuse mõtteist. Alul nähti ka ordu jumalariigi maist kehastist, kuid tunti varsti ära, et jumalariik ei seisa kõnes, vaid väes<sup>37)</sup>). Frantsiskaanide ja dominikaanide vahel tekkis puhtteoloogiline võitlus, mille tulemusena lõigati teoloogia rahva elust ära ja kanti uuesti sõnadesse<sup>38)</sup>).

Dante „De Monarchia“ ideid kandsid edasi Occam ja Marsilius. Esimene tõusis kuulsusele Pariisi ülikooli juures; teda nimetati „võitmatuks doktoriks“. Ta kirjutas ajajärku-loova kriitika keskaja paavstluse fundamentaalsete ideede kohta. Tema meetod oli dialektiline, n. n. Sic et Non meetod. Kirjutas suure ettevaatusega, lahendas probleemi mõlemaid külgi, kuid väljendas väga harva oma otsuse. Tema tööd võib kasutada vaidluse all oleva küsimuse mõlemate seisukohtade kaitseks. Oma vaateis oli ta ortodoks ja elus askeet; pearõhk langes apostliku vae-suse, altarisakramendi ja visiooni küsimusile. Nende küsimuste alusel oli tema ka veendunud paavst Johann XXII hereetilisuses ja siit väljudes määras ta oma vahekorra paavstlusega ning viimase vahekorra kiriku ja riigiga. Sel ainestikul kirjutas ta oma esimese poliitilise traktaadi: „Super potestate summi pontificis octo questionum decisiones“. Selle kirjutas ta ajajärgul, mil keisri valimiselt ära langes paavsti veto<sup>39)</sup>). Occam'i kirjutis põhjeneb Pühal Kirjal, Aristotelese poliitikal, kirikuisadel ja üldisel seadusel. Ta käsitleb „donatio Constantini“, kus ta näitab, et paavstid saavad oma plenitudo potestatis keisritelt; puudutab ka Karl Suure kroonimist kui võimude jagamist vastastikku. Tõstab aga esile vahe valijate poolt antava kuningliku võimu ja paavsti kroonimise ning salvimise vahel, rõhutades, et esimene annab olulised õigused kuningale, kuna kroonimine ei anna mitte

<sup>36)</sup> Westcott, lk. 105.

<sup>37)</sup> 1. Kor. 4, 20.

<sup>38)</sup> Westcott, The Franciscans, lk. 116.

<sup>39)</sup> A. Bryce, Holy Roman Empire, lk. 220. 236.

ajalist, vaid vaimset võimu. Kuigi see tuletis on natuke tehniline, saame aru alustest, kust väljudes see on tuletatud, nimelt paavstide liialdatud nõudeist keisrite vastu. Sama mõtet väljendas ta dialoogis isanda ja jüngri vahel, vaieldes seal paavstluse alguse üle. Isand tähendab, et Kristus pole andnud Peetrusele ülemvalitsust apostlite üle, ka pole Peetrus olnud kunagi Rooma piiskopp; seega on paavstlus inimlik nähtus. Edasi räägib ta kiriku ekslikkusest, mis nähtavale tuleb kõigil aegadel ja on vastandiks infalliiblusele, sest ei paavst, kontsiil ega vaimulik seisus pole vaba eksimisvõimalusist.

Raamatu viimases osas räägib ta monarhiast niihästi kirikus kui riigis ja tähendab, et see ei ole kummaski oluline. Ka Aristotelese poolt eeldatud monarhia ei ole mõeldud maailmale kui tervikule, vaid üksikuile riikidele. Tema arvates võib maailma valitsemine sündida paremini universaalse monarhiata, kuigi ka seal võib olla erandeid.

Kui edasi küsida, mis on Occam'i arvates vaja õndsuseks, siis vastab ta koos Dante'ga, et on vaja üksi kanoonilist Püha Kirja, nagu see seletatud oikumeenilistel kontsiilidel; Püha Kirja tuleb võtta igavese õndsusallikana ka neis küsimusis, mis on antud usutunnistuses. See oli tema kindel vaade, kuigi ta edasi minnes kahtleb, kas ei tule ometigi juurde arvata apostlikkude isade kirjutised ja kontsiilide otsused, kuid viimaks mainitute kohta jääb ta arvamisele, et need enamuses põhjenevad inimeste tarkusel. Lõpuks tuleb ta uuesti tagasi Püha Peetruse ametile ja kiriku ilmeksimatusele, kus ta selgelt vastab, et paavstil pole mingisugust võimu maailma üle maisis asjus ja et paavst ei ole ilmeksimatu. Need olid Gregoriuse süsteemi kaks kardinaalset punkti, ja Occami juures näeme, kuidas skolastiline mõttemaailm end vabastas eelarvamustest, mis kandsid keskaja kujutlust Kristuse maisest riigist. Korduvalt väljendab ta oma veenet, et valitsemisvormid nii riigis kui kirikus muutuvad ajaga. Kui suur nominalist ligines ta juba relatiivsuse- ja evolutsiooni-ideedele, mis nähtavale tulid uues ajas. Ta on sügavalt mõjustanud keskaja viimast sajandit, mida ei saa siin esile tuua, vaid tuleb ainult seda rõhutada, kui vaba oli tema imperialismist, mille all ja mille ajal tema kirjutas. Tema analüüsis argumenti argumenti vastu, kaalutelles neid ja neis mitte otsides juhust, vaid tõde. Ka läbis teda teatav skeptiline joon, et sel teel arendada intellekti, kuid veel enam, et kõrvale heita tõestusi ja inimese hing viia tagasi

usu intuitsioonile ning sel teel eitada igasugust välist absoluutset autoriteeti <sup>40)</sup>.

Ühenduses Occami ja tema vaadetega heidame pilgu Paduast pärit olevale Marsiliusele, kes oma teosega „Defensor Pacis“ on ajajärku-loov isik. Occami ja Marsiliust võib võrrelda teadmistes ja kartuseta otsekohesuses, kuigi mõlemad on põhjalikult erinevad, sest Occami nominalismist, mis huvitatud metafüüsikast, ei leia me Marsiliusel jälgegi. Itaallane oli oma iselaadilt positiivne, süstemaatiline, praktiline; palju ühist oli tal Dantega, kuigi puudus kõrge luule, religioosne tuli; siis on Padua arst-filosoof-teoloog reaalne prosaist. Kõlblas tase, sihikindlus ja religioosne ind peegelduvad ta teosest vastu. Skolastika joonel asub ta madalamal Occamist ja veel rohkem Dantest, aga kui poliitiline mõtleja ületab ta eelmised, kes oma ideedest erinevaist institutsioonest soovisid koostada kiriku või riigi konstitutsiooni, olles sel joonel teatavas mõttes utopistid. Marsilius üksi nägi ette ja põhjendas kõigis olulises joonis printsiibi, mis kujundas tuleviku poliitilised institutsioonid.

Marsiliuse suurus peitub tema teoses „Defensor Pacis“, mis kirjutatud Pariisis <sup>41)</sup>. Mõjustatud on see teos Dante „De Monarchia“st“. Motiiviks on, et maailma rahu on takistatud paavstide püüdest, võita endale autoriteeti maisis asjus. Sest temale, samuti nagu Augustinusele ja Dantelegi, on rahu maine ülim hüve. Vastavalt Aristotelese aksioomile, et riik on endaga rahul olev tervik, rajatud loomulikule elutarbele, kus vajalik on rahu, defineerib tema rahu kui riigi head dispositsiooni, mis võimaldab igale ühikule riigis normaalsete ja mõistuspäraste funktsioonide edasiarendamise. Ta otsib printsiipi, mis kaitseks rahvusi tüldes ja segadusis, mis olemas igas riigis, kus kaks autoriteeti püüavad esindada kõrgemat võimu. Et seda leida, võtab ta ette põhjaliku analüüsi riigi ja kiriku valitsemisprintsiipides. Riigis eristab ta kahte võimu, nimelt „vürsti“ ja „seaduseandja“ oma, kusjuures viimane on valitseja sõna täies mõttes, kuna esimene on seaduse kõrgem organ, riigivõimu teostaja ja ülemkohtunik, t. s. vürstil on täidesaatev ja seaduseandjal seadustandev võim. Viimane on „civium universitas, aut eius valentior pars“ <sup>42)</sup>,

<sup>40)</sup> Mirbt, Quellen, nr. 1001.

<sup>41)</sup> W. Spence, The Defence of Peace, 1913.

<sup>42)</sup> Gierke, I, k. 43.

s. o. esimene kindlakujuline väljendis Euroopa poliitikas rahva valitsemisest. Vürsti kohustused olid seadusega enam-vähem piiritletud, ta oli valitsusasjus vastutav legislatiivse autoriteedi ees. Vürsti õigused võisid olla ka päritavad, kuid eelistati valimisi. Võis olla ainult üks ülim võim riigis. Küll kuulus jurisdiktsioon üksnes vürstile, kes sai selle õiguse aga legislaatorilt. Ükski dekreet ega ekklesiastiline amet ei omanud sundivat võimu ilma legislaatori loata. Kõik varanduseküsimumused, kasvatusemäärused, professionaalsed load, hereetikute karistamised, isegi vandest vabastamised olid ses süsteemis sõltuvad legislaatorilt. Teose tähtsus peitus selles, et oli väljatöötatult antud olulised jooned konstitutsionaalsele valitsemisvormile.

Käesolevas vaatluses huvitab meid rohkem Marsiliuse vaade kirikule ja selle valitsemisvormile. Ka sel alal tuleb nähtavale tema teaduslik võime, kus ta juba semasioloogiliselt <sup>43)</sup> väidab, et „ecclesia“ algeline mõte on kogunemine, koosolek. Seda see tähendas kõigepealt vanas Kreekas, kuna hiljemal ajal on püütud selle all mõista kas ehitist või isegi vaimulikku seisust resp. paavsti ja tema kardinaale. Õige kristlik tähendus aga, nagu nimetab Paulus Mileetose kõnes, on „universitas credentium fidelium“. Mõistet „spirituaalne“ tarvitati tol korral ainult religioossete aktide ja isikute kohta; seepärast eitab ta varanduste nõudmist ja ka teotsemist maise võimu suunas. Siin jõuab ta põhilisele küsimusele: kas Kristus on andnud kirikule, eriti paavstidele võimu maiste asjade üle? Ses küsimuses argumenteerib Marsilius samuti kui Dante, kuid täielikumalt <sup>44)</sup> ja töötab üksikasjadeni välja evangeelse vaesuseõpetuse ja suhtub sel joonel soojalt frantsiskaanidesse. Kirik kui vaimne ihu ei või omada varandust; selle aga, mida läheb vaja kiriku ülalpidamiseks, peavad andma usklikud; kuid kõige selle korraldamine on riigi ülesanne, kuhu kuuluvad ka vagad. Nii püüab ta ühendada kahte asja, esiteks, et kleeerus võlgneb oma institutsiooni üksnes Kristusele, ja teiseks, et legislaator nimetab kõiki ametisse, muu-seas ka kleeuse kohtadele. Ta harmoniseerib neid, eristades esiteks preestlust omaette, mis on tuletatud Jumalalt vahendamise teel, nimelt Kristuse kaudu, ja teiseks teenimisõigust maisis ühen-

---

<sup>43)</sup> Vrd. Sir Edwyn C. Hoskyns, *The Riddle of the New Testament*, 1931, lk. 16.

<sup>44)</sup> Gore, *The Church and the Ministry*, lk. 173.

disis. Ta läheb aga veel kaugemale, märkides ära, et olulistes funktsioonides, nimelt püha õhtusöömaaaja konsekratsioonis ja võtmeteametis, on kõik preestrid paavstist allapoole ühtlased.

Marsilius püüab siin tuletada ka paavstluse algust ja võimu. Ta püüab näidata, et Peetrus pole kunagi kohut mõistnud teiste apostlite üle, ja ka, et Püha Kirja allikate alusel on Roomaga rohkem seotud Paulus kui Peetrus, viimase suhtes eitab isegi iga-sugust ühendust Roomaga <sup>45</sup>). Nii ei tule paavstluse algmeid otsida Pühast Kirjast, vaid üksnes ekklesiastilisest traditsioonist. Aja jooksul tulid esile dekretaalid, mis tõstsid kiriku autoriteeti, kuigi tema samuti kui Dante ei usu dekretaalide jumalikku tõesse. Marsilius aga soovib just kiriku ühtsuse mõttes näha paavstlust, kuid ainult ekklesiastiliste nõuetega. Tema skeemis on paavst tervele kirikule seda, mida vürst riigile, kuid pretensioonita jumalikule õigusele, sest tal puudub *plenitudo potestatis*, mis on aluseks tülidele, verevalamistele ja anarhiale. Paavstide *plenitudo potestatis* on võimatu usuküsimuses, sest mida siis teha, kui paavst kaldub hereesiasse, nagu Liberius, või annab vale käsukirja, nagu Johann XXII Kristuse ja tema apostlite vaesuse kohta.

Marsilius ühineb Dantega ka sel joonel, et usule pole miski tähtsam kui täpne kinnihoidmine kanoonilisest Pühast Kirjast. Püha Kirja interpreteerimise üle otsustavad üksnes kontsiilid. Viimaste võimupiiri kuulub ka kirikust eemaldamine, pühakstunustamine, paastu ja pühade kindlaksmääramine. Aga ka selleks, et kontsiilide otsused võiksid jõusse astuda, peab olema luba *legislator humanus*'elt, kel ainuüksi on *potestas coactiva*. Ka tohib kontsiile kokku kutsuda üksnes vürsti nõusolekul. Nii oli näiteks keisri poolt kokku kutsutud esimene oikumeeniline kontsiil, kus lahendati tüliküsimusi usu asjus. Hiljemini kuulusid kontsiilide koosseisu ainult vaimulikud, ja seda tahab muuta vastavalt ajamuutumisele Marsilius. Ta nõuab, et erinevad provintsid ja osadused võtavad ka kontsiilidest osa proportsionaalselt ja neis on ka võhikuid, nagu „vanemad ja vennad“ Jeruusalemma kontsiilil <sup>46</sup>). Ta ei jäta ka märkimata, et vanas kirikus seisid kleerus ja õpetatud mehed vaimselt enam-vähem ühel tasemel, kaasaegsete kohta aga tähendab ta, et paljud piis-

<sup>45</sup>) Vrd. 1. Peetr. 5, 13.

<sup>46</sup>) Ap. t. 15, 23.

kopid ja kloostri-ülemad on teadmistes nõrgad ja pole seega küpsed otsustama usu vastuolude küsimusis. Sellest väljudes mainib ta, et kontsiilidest peavad peale vaimuliku seisuse osa võtma ka võhikud. Legislitor humanus volitab selleks õigusteadlasi ja teisi, kes kontsiilidel kaasa räägivad eriteadlastena. Ühelgi juhul aga ei tohi südametunnistuse asjus inimesi sundida tsiviilkaristustega. Näiteks, kui hereetik astub seadusest üle, siis tuleb teda karistada üleastumise eest, aga mitte selle pärast, et on hereetik. Südametunnistuse-küsimusis ei luba Uus Testament kedagi karistada, ja ainult Uue Testamendi käsud on vajalikud hinge õndsuseks, mitte aga Vana Testamendi omad. Eeskujuks kõigile ja igale ajale on üksnes Õnnistegija Jeesus Kristus.

„Defensor Pacis“, mille peamõtted siin on esile tõstetud, on põhjalik teos nii riigi kui kiriku seisukohalt. Iga mõiste on selgesti välja töötatud ja defineeritud, iga järgnev mõte metoodiliselt põhjendatud ja ette valmistatud. Ühelt poolt peitub teose tähtsus täpsuses, kuid selle edasikestev mõju on tingitud riigiõpetuse konstruktiivse teooria rajamisega. Kujutlus vürstist ja tema funktsioonest on vastand kuulsa Macchiavelli omale, mis on rohkem tuntud. Ka paavstluse kriitika on põhjendatud. Kirikule vaatab ta rohkem filosoofiliselt, riigi-õiguslikust seisukohast, kuid näeb ses ometi ainult vaimset suurust. Suhe aga riigi ja kiriku vahel on vaieldav; kuigi printsiiabis kirik alistub riigile, jääb ta liikmetele südametunnistuse-vabadsus.

Marsilius võtab vastuaidlematult omaks keskaegse dogma, ei näe aga sealjuures ette raskusi, mis tingitud südametunnistusevabadusest ja sellest, et riigis elab mitmesse usutunnistusse kuuluvaid inimesi. Ta süsteemi fundamendiks on konstantne „fidelis legislitor humanus“. Ta väljub sellest, et asendada ühte Augustinuse jumalariigi kujutelu teisega; selleks loobub ta jumalariigi kui omnipotentse kiriku kujutelust ja võtab seda sügavamana, interpreteerides Kristuse riigi valitsemist augustiinlikul joonel *per fidem credentium*. Ta püüab väita, et riigikodanikud vastavad viimasele, ja lisandab legislator'ile fidelis, ja seah nii omnipotentsele kirikule vastandiks mõiste omnipotentne kristlik riik, kelle legislaatoril on sõna kaasa rääkida ka usu asjus. Kirik on temale puhtvaimne osadus, kelle algmed ja misjon lähivad tagasi Kristusele, kuna organisatoorselt seisab kiriku taga fidelis legislitor. Kui aga riigikodanikud ei ole enam usklikud ja legislaator pole enam fidelis, siis on Marsiliuse riigi

ja kiriku teooria võimatu. Eeldatud tingimuses on „Defensor Pacis“ tendents riigi ja kiriku lahutamise poolt, riik jääb tol korral isikliku ja avalikõiguse vahendajaks, kuna kirik — seaduse ees vaadatuna — on vabatahtlik vastastikune osadus, vaba oma eesmärkide taotlemises, kuid kooskõlas üldmaksvate riigiseadustega.

Peame silmas pidama, et Marsiliuse printsiipe ei vaatle me mitte tänapäeva riigi ja kiriku vahekorra seisukohalt, vaid selleks, et näidata, kuidas keskaja õitseng-järgu hierarhiline süsteem oli kaotamas pinda jalgade alt suuril mõtlejail, kes läksid vastu uuele sajandile. Marsilius oma paavstlusekriitikaga süvendas ja kinnitas juba siin ja seal esilekerkinud vaateid vana korra vastu. Ühes Occam'iga tungib ka kriitikas kaugemale paavstide maisist püüdeist ja analüüsib isegi paavstluse kui vaimse ameti algmeid ja usutavust. Sest nende aluste kõigutamisega oli paavstlus langemas. *Plenitudo potestatis* ei võinud olla osaline, vaid täielik<sup>47)</sup>. Tema riigiteooria järgi kuulus maine võim legislaatorile; see võim oli vastandiks paavstide maise võimu püüetele. Üldiselt tähendavad Dante, Occam, Marsilius suurt liikumist kristlikus mõttemaailmas. Kirik Gregorius VII-st peale püüdis täita ülimaid ülesandeid maailmas, olla vaimseks ja maiseks ülimaks jõuks, kuid see katse nurjus aegade jooksul. Kirik aga jäi, kuid teatud funktsioone ja iselaadi ei suutnud ta läbi viia. Siit järgneb, et need funktsioonid ja iselaad ei kuulu kiriku jumalikku läkitusse, ja kui sellest hoolimata peab kirik realiseerima Kristuse maist valitsemist, millesse need mehed kindlasti uskusid, siis peab see sündima teisel teel, kui paavstlus seda oli ette näinud.

Kuid ükski neist liikumistest, algatatud Dante, Marsiliuse ja Occami poolt, ei olnud õieti vaenulised kiriku õpetuste kui niisuguste vastu. „De Monarchia“ oli vasturääkiv gregoriaalseile maise võimu püüdeile, „Defensor Pacis“ viis loogiliselt seda vasturääkivust edasi nähtava kiriku konstitutsiooni küsimusis. Nii polnud vaen, mida oleme vaadelnud, mitte sihitud keskaja õpetussüsteemi, küll aga keskaegse kirikuseaduse vastu.

Igatahes pole huvituseta jälgida neid proteste, mis tekkisid keskaegse jumalariigi teooria vastu, mida nähti realiseerituna nähtavas kirikus paavstluse tähe all ja eriti ajal, kus konsekvent-

<sup>47)</sup> Gierke, lk. 131: „Potestas sine pondere, numero et mensura“.

sid selgesti nähtavale tulid; kristlik tunne protesteeris selle vastu. Kuid kõigist neist protestest hoolimata ei saa me enne rääkida reformatsioonist, kuni ei tunnustatud olevat juba puhtvaimse iselaadiga jumalariiki. Küll võisid inimesed vaadelda Kristuse 1000-aastasele valitsemisele kui õige ligiolevale, milleks isegi tunnusmärgid olemas ja ettevalmistused käimas, kus aga siiski oli veel vaheaeg, mil inimesed tunnustasid kirikut nähtava jumalariigina; viimasel oli siis kandev osa nende usus ja tunnistuses. Alles tõeline reformatoorne õpetus vabastas inimeste religioossed ideed, puhastas kristlikku elu ja aitas seega eristada Kristuse poolt rajatud kirikut aja jooksul arenenud kirikust ja esindas kirikut nii, et vaimse jumalariigi õnnistused olid kättesaadavad ka siinpoolsuses. Vahetegemist tõelise nägematu kiriku ja välise nähtava kiriku vahel toovad esile eelreformaatorid John Wyclif ja Jan Hus, kuna õndsusvaradest osasaamist, et õige saab usu elust, rõhutab Luther ja teised reformaatorid.

Eelreformaatorite kohta olgu tähendatud, et Wyclifi mõju on tuletatav kahel õpetusjoonel: Püha Kirja autoriteet seisab üle igasuguste inimlikkude spekulatsioonide ja traditsioonide ja kirikul on vaimne iselaad vastuseatuna katoolele nähtava kiriku vaatele<sup>48)</sup>. Püha Kirja autoriteedi küsimuses oli Wyclif konsekvantne ja just sellepärast astuski ta välja kiriku kui Kristuse nähtava riigi identifitseerimise vastu, kus võeti õigus Püha Kirja interpreteerida omis huvides. Wyclif võitles paavstide ja kiriku hierarhia vastu, kuid võlgneb tänu Augustinuse kiriku transtsendentsele aspektile, kust laenutab mõiste *numerus praedestinatorum*. Temaga algab õieti terav teoloogiline opositsioon keskaegse süsteemi vastu. Ta eitab oma aja hierarhia jumalikkude alust, meelde tuletades, et apostlite-aegses kirikus olid presbüterid ja diakonid, kuna kõik hilisemal ajal tuletatud ametid ulatuvad neile tagasi. Ka võitleb ta selle vastu, et kirik püüab esindada maist võimu ja vaimulikud koguvad endile varandust, mida tema peab antikristluse tunnusmärkideks. Teatud joonel ta sümpatiseeris alul frantsiskaanidele, paavstid aga heitsid talle ette sõbrustamist Marsiliusega; nii siis jäi Wyclif rohkem õpetlaseks kui kirikupoliitikuks. Oma vaates kirikule kui tõsiste kristlaste osadusele viib ta inimesi usuelus otseühen-

---

<sup>48)</sup> Trevelyan, England and the Age of Wycliffe, lk. 151.



dusse Jumalaga, mis puhtamalt ja selgemalt esineb hiljemini Lutheril.

Jan Hus väljendas selgelt juba selle idee, et nähtavas kirikus on neid liikmeid, kes ei kuulu nägematusse kirikusse, ja vastupidi. Tema arvates on inimestel neljane suhtumine pühasse emakesse — kirikusse: ühed on kirikus niihästi oma nime kui ka vaimu poolest; mõned ainult nime poolest kui tuntud variserid ja silmakirjateenrid, mõned aga ainult vaimu poolest kui patused ja tõlnerid, kes väliselt viibivad eemal, ja viimased eitavad nii nimelist kui ka vaimset kirikusse kuuluvust. Tema vaateid jagavad ka teised, püüavad aga rohkem sinnapoole, et nägematu kirik kuulub nähtavasse.

Samuti, nagu purustati keskaegne imperialistlik liikumine, diskrediteeriti ja nõrgestati ka kontsilianism. Wyclif'i ja Hus'i poolt esiletõstetud Augustinuse transtsendentalism nägematu kiriku mõttes kõrvaldati Inglismaalt väevõimuga ja ka Prahast tehti sellele rida tõkkeid. Nii väliselt vaadatuna jooksid kõik liikumised, kus kirikut taheti üles ehitada liikmete pühale elule, tol korral veel karile. Valitses ikka veel Rooma kuuria ja haavad, mida Gregorius VII lootis parandada kõikvõimsa paavstluse arstimiga, olid ikka parandamatud.

Aga just nende vanade haavade uute külgede avastamine tingis vaimu-maailmas reformatsiooni. Oli n. n. vasturääkivuste ajajärk, „Savonarola ja Macchiavelli ajajärk“, aeg, kus teoreetiline teoloogia asus tagaplaanile praktilise eest, gooti aja langus ja klassika taassünd, uue maailma osa ja selle aarete avastamine, suure katoliku misjoni algus, kuna klassiline paganus ja skeptitsism õitsesid nii kiriku alamate kui ülemate liikmete seas. Teatud mõttes on õige seda ajajärku karakteriseerida kahel joonel: ühelt poolt intellektuaalne kõikuvus, moraalne langus, usuline kriis, teiselt poolt aga tõsine usuline otsimine, sügavamõttelisus, valgustus, kõik see, mis end kokku laseb võtta Lutheri usulistesse otsingutesse ja elamustesse.

Ka edasi võime iseloomustada sel joonel, et oli aeg, kus süvenesid teadused, eluallikad muutusid sügavamaks, religioosne tõsidus koos moraalse kasvamisega tuli nähtavale, kiriku autoriteet keskaja kitsas paavstide raames ei suutnud sammu pidada XV sajandi tõusva intellektuaalse autoriteediga. Üldse oli keskaja elu rajatud rohkem autoriteedile kui mõistusele ja see ühekülsus tingis reaktsioonina uue eluvormi usu-uute kujul.

Kokku võttes vihjab kõik eelkäsiteldu sellele, et Kristuse maise riigi interpretatsioon nähtava omnipotentse kirikuna oli murdumas. Suured ekklesiastilised katsed, mida ainult keskaeg enesele võis lubada, näitasid selgesti, et seesuguses ühtlussüsteemis pidi kuskil olema lõhe, mis andis maad uuele usulisele tunnetusele — Jumal ise rajab oma riigi. Ka imperialistlikud püüded ja süsteemid maise jumalariigi realiseerimiseks jäid tagajärjetuiks, samuti ka kloostriis tekkinud liikumised, kus jumalariiki püüti samastada teatava kitsa ringiga. Teatavate reformide vajadus, milline põhiheli tugevasti läbis XV sajandit, teostus reformatsioonis.

## 6. Jumalariigi mõiste reformatsiooni ja vastu-reformatsiooni ajajärgul.

Keskaegne teokraatlik katoliku kirik sidus niihästi Kristuse kui ka usu Kristusesse ja südametunnistuse kiriku välise autori-teedi tunnustamisega. Tal oli rida tugesid usu kinnitamiseks; ametikandjad olid õndsusvahemeesteks, kuid kõige selle juures puudus siiski õndsakssaamis-julgus. Kui ära nähti, et teokraatlik katoliku kirik ei suuda, õigemini ei tahagi oma liikmetele anda armulist Jumalat, siis tungiti sügavamale ning hakati otsima Jeesuse Kristuse poolt kuulutatud Jumalat, kes on vaim ja armastus. Nii tingis reformatsiooni inimeshinge igatsus leida ühendust Jumalaga, püüe teadlik olla õndsakssaamis-julgusest ja soov süveneda ning vaimsemalt käsitleda usuelu-küsimusi.

Neil aluseil astus reformatsioon teravalt välja teokraatliku keskaegse katoliku kiriku ja selle tõekspidamise vastu, nagu kehastaks nähtav maine kirik jumalariiki ja vahendaks oma liikmetele nii õndsust kui ka Kristust. Osalt oli see reformatsiooni tugevus, osalt aga ka nõrkus, et ta ei suutnud asemele tuua nii terviklikku mõtete süsteemi, kui ta suutis purustada. Sel ajajärgul nähti selge ning kaugeulatuselise pilguga, mis oli vanas kivinenud vormis halb, kuid ei olnud terviklikku ülevaadet sellest, millega kõike seda asendada. Reformatsioon purustas suurejoonelise konkreetse maise Kristuse valitsemise interpretatsiooni, kuid ei asendanud seda millegagi, mis oma konkreet-suses oleks võrreldav teokraatliku katoliku kirikuga. Nimetatud mitte-asendamine on positiivne, sest see annab maad evangeeliumile, annab aga veel rohkem ruumi Jumalale endale; inimene oma mõistusega tõmbub tagasi ja usub ning tunneb, et Jumal on kõik kõiges. Reformatsiooni-ajajärgul purunes Jumala dünamise ees inimeste poolt rajatud teokraatlik süsteem, jumalariik vihjab rohkem indi-viidile ja selle olu on inimese sõltuvuses Jumalast <sup>1)</sup>). Kuid teiselt

<sup>1)</sup> Theologische Blätter 1927, mainumber; vt. J. K. Mosley, „Das Reich Gottes in der Theologie von Luther bis heute“.

poolt jättis teokraatliku süsteemi purustamine siiski lahtise tee konstruktiivsele mõtlemisele, mis XVII sajandi protestantlikus skolastikas püüdis järele aimata keskaja süsteeme. Inimene ei olnud seesiselt veel nii vaba, et ta igal silmapilgul ise ühenduses suutis seista Jumalaga ja jumalariiki iseendas realiseerida, vaid vajas juba kirikus nähtavale tulnud jumalariiki.

Üldiselt olgu tähendatud, et keskajast peale ei leia me aja-loos enam nii viljakaid ja ajajärke-loovaid jumalariigi kujutelu-sid, nagu neid esines Augustinusel, Gregorius VII-I, Innocentius III-I, Dantel, Occamil ja teistel. Siitpeale ei töötata enam nii üksikasjaliselt nende küsimuste kallal, vaid neid esineb vahekorras kiriku konstitutsiooni ja olu-küsimustega.

Et ülevaadet saada, kuidas reformatsiooni-ajajärk vaatas jumalariigile, küsime: milline oli reformaatorite seisukoht ses küsimuses? Lähtume siinkohal *Lutherist*, keda hirm kohtumõistja Jumala eest oli viinud kloostrisse, otsima armulist ning halastajat Jumalat. Klooster pakkus talle pihti ja askeesi kui Jumalale liginemise vahendeid; ta tarvitas neid, kuid ei leidnud ometigi rahu. Siis pöördus Luther Pühale Kirjale, kus Jumala õiguse mõiste, mida ilmutatakse usust usku, selgitas temale, et see õigus, millest ja milles elab usklik, ei või olla Jumala kohut mõistev, karistav õigus, vaid peab vastama Jumala armule. Jumala õigus ja arm annavad uskujale elu; see oli Lutheri reformatsiooni tunnetuse alus.

Oma väidetes patukustutuse müügi vastu rõhutas Luther korduvalt, et tõsise kiriku aluseks on püha evangeelium ja selle kuulutus on kiriku tähtsam funktsioon. Ent ta läheb isegi veel kaugemale, kui ta samastab jumalariigi ja evangeeliumi, öeldes, et „jumalariigi jutlustamine ei ole midagi muud kui evangeeliumi kuulutamine, kus õpetatakse usku Kristusesse, mille läbi Jumal üksi meis elab ja valitseb“<sup>2)</sup>. Ühes oma jutluses Eev. 6, 10—17 üle ütleb Luther, et jumalariigis ei valitse seadused, vaid evangeelium ja usk Jumalasse. Siit paistab selgesti, et nagu Lutheri terve reformatsiooni hüüdeks on tagasi evangeeliumi juurde, seob ta selle mõistega ka jumalariigi. Et aga Uue Testamendi jumalariigi mõiste on seoses kiriku mõistega, siis otsib ka Luther suhet nende vahel. Vastavalt reformatsiooni tunnetuse

---

<sup>2)</sup> Dr. Martin Luther's sämtliche Werke, Erlangeni väljaanne, köide 28, lk. 336 j.

alusele muutub Lutheril aga ka kiriku mõiste<sup>3)</sup>. Samuti nagu katoliku kirik Augustinuselt nii mõndagi kiriku õpetuses üle oli võtnud, teeb seda ka Luther. Ta räägib nähtava kiriku kõrval nägemata kirikust ja seob seda Augustinuse mõistega *communio sanctorum*. Kuid üldiselt ei ole see vahetegemine Lutheril veel täiesti kindel, sest sageli esineb pühade nägematu arv temal nähtava kiriku tuumana ja tuleb esile isegi see vahetegemine, et kirik on nägematu ühenduse mõttes, mis olemas kiriku tõsiste liikmete ja Kristuse vahel, nähtav aga kui sõna ja sakramendi kirik. Ps. 8-t tõlgendades tähendab ta, et „jumalariik on nägematu silmadele, kuid nähtav usus“<sup>4)</sup>. Niihästi kiriku kui jumalariigi mõiste on Lutherile üleindividuaalsed ja seega on esimene viimase tasemel ainult ideaal-olukorras. Ka esineb Lutheri töödes jumalariigiga rööbiti saatanariik; need seisavad alalises võitluses kuni aegade lõpuni, mil Kristus uuesti tuleb ja oma riigi lõpule viib. Oma olus on jumalariik Lutheril mitmemõisteline: kord räägib ta sellest riigist, mille alustas Jumal maailma loomisel, kord sellest, mille rajas Jumal oma Poja saatmisega maailma, ja ka sellest, mis ilmub aegade lõpul. Seega on ka seletatav, et Luther vaheldumisi tarvitab mõisteid jumalariik ja Kristuse riik ehk valitsemine. Aga niisama kui Jumala ja Saatan valitsemine vastuolus seisavad, tuleb see võitlus esile ka inimestes. Luther tähendab, et kes selles võitluses järele annavad, need hävitavad jumalariiki; sedasama teevad ka need, kes suuga paluvad, kuid südames on jumalariigi vastu<sup>5)</sup>. Ta võrdleb jumalariiki igavese, kadumatu varanduse ja allikaga: mida rohkem tarvitatakse, seda rohkem ta annab. Jumalariik on Jumala olemine inimeses, ja Luther nimetab õndsaks kõiki neid, kelles on Jumal ja kes on tema riigis<sup>6)</sup>. Ka rõhutab Luther korduvalt, et jumalariik ei ole maailmariik, vaid on igavene riik; seepärast on meil maailmas ahastust, kuid igaviku väärtusi tohime siiski maailmas oodata<sup>7)</sup>. Lutherile ei ole jumalariik ka mitte inimestest olenev suurus, vaid vastavalt II palve seletusele tuleb jumalariik ilma meie palveta, iseenesest, aga meie palume.

<sup>3)</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1931, lk. 225.

<sup>4)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 38, lk. 82.

<sup>5)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 21, lk. 115 j.

<sup>6)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 21, lk. 185.

<sup>7)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 6, lk. 366.

et see ka meie juurde tuleks. Ta kujutleb jumalariiki, samuti kui evangeeliumi, kui kinki ja kui antut, mis on küll veel nägematu, kuid usus meie sees<sup>8)</sup>. Kõige selgemini väljendab Luther oma seisukohta selle kohta, kuidas jumalariik meie juurde tuleb, oma Suure Katekismuse II palve seletuses, kus tähendab, et jumalariigi tulek meie juurde sünnib kahel teel: kord ajaliselt sõna ning usu läbi ja siis igavese ilmutuse läbi. Meie palume mõlemaid neid tulemisi, nimelt, et jumalariik tuleks ka nende juurde, kes selles veel ei ole, ja meie juurde, kes seda omame, et igapäev selles kasvaksime ja tuleva igavese elu päriksime. See kõik ei ole midagi muud, kui et meie ütleme: „Armas Isa, meie palume, anna meile esiteks oma sõna, et Sinu evangeeliumi üle terve maailma jutlustataks, ja anna teiseks, et seda Sinu sõna usus vastu võetaks ja et see sõna meis elaks ning töötaks. Anna, et Sinu riik meie seas kasvaks sõna ja Püha Vaimu jõu läbi ja saatanariigi niivõrt purustaks, et sel ei oleks mingit jõudu ega väge meie üle, niikaua kui see kord lõplikult hävib, patt, surm ja põrgu purustatakse, et meie siis igavesti elaksime täies õiguses ja õndsuses“<sup>9)</sup>. Ka ei ole huvituseta Lutheri seletus selle kohta, miks jumalariik meie juurde tuleb ja meie mitte jumalariigi juurde. Ta vastab, et see on sama põhjus, miks Kristus taevast maa peale meie juurde on tulnud ja meie mitte maa pealt üles taeva tema juurde ei ole läinud.

Kõige selle jumalariigi välise kirjeldusega ei ole aga veel ajalooliselt selge, mida Luther sisuliselt mõtleb Jumala ehk Kristuse riigi või valitsemise all. Iga valitsemine paratamatult vihjab valitsejale; seepärast küsime siin: kuidas vaatas Luther Kristuse kuninga-ametile? Lutherile oli selge, et Kristus on kuningas, sest see on väljendis, mis esineb evangeeliumides. Kuid Kristus ei ole kuningas siinse maailma mõttes, sest tema riik ei ole mitte siit maailmast<sup>10)</sup>. Luther räägib jutluses, mis ta pidas taevaminemispühal 1534, sellest, et Kristus ei ole maine kuningas ega tema riik maine riik<sup>11)</sup>, vaid Kristuse kuningriik on vaimne varjatud riik. Kristuse valitsemisjõud ei seisa mitte raudriideis ega sõjariistus, vaid ta on kerjuskuningas, kes valit-

---

<sup>8)</sup> Erlangeni väljaanne, k. 38, lk. 82.

<sup>9)</sup> Martin Luther's Werke, Weimari väljaanne, k. 30, lk. 200.

<sup>10)</sup> Joh. 18, 36.

<sup>11)</sup> Th. Harnack, Luthers Theologie II, lk. 224.

seb vaeste ja viletsate üle. Luther viib ka jumalariigis tulipunkti õndsakssaamisele ja seepärast on Kristus vaimu poolest kõige rikkam kuningas. Ta valitseb üle surma ja elu, üle patu ja õiguse, üle vale ja tõe ning kurja ja hea; seega on Kristus vaimne kuningas vaimses riigis. Ka ei valitse ta ainult üle inimeste, vaid ka taevas üle inglite ja kõigi, kes on Jumala valitsuse all. Luther arvab, et kuigi Kristus on igavene kuningas taevas, on tema riik siiski ka maa peal ja isegi maa all, s. o. põrgus; sest ei ole midagi nii kõrget ega sügavat taevas, maa peal ega maa all, kus ei valitseks Kristus<sup>12)</sup>. Seega on Lutheri arvates Kristus kuningas kõige Jumala loodu üle, kelle kõrval kõik kuningad ja keisrid on kui maakaartide kuningad. Kuid kõige selle võimu juures ei ole Kristus-kuninga funktsiooniks valitsemine, dünaamika, vaid pattude andestus ja lunastus. Ühes oma jutluses Ps. 45 üle räägib Luther, kuidas Kristus kui kuningas trööstib kurbi; kinnitab neid, kes on kahtluses; aitab patuseid ja alandlikke, teeb neid õndsaks ja annab surijatele elu, lühidalt — pakub kui kuningas kõike seda, mida Jumal on töötanud Jeesuses Kristuses. Harnack vaatlleb Kristust kui õiguse-, rahu- ja trööstikuningat Lutheri allikail. Kristus kui õiguse kuningas ei ole Lutheri järgi mitte kohut mõistev, vaid nagu reformatsiooni uue tunnetuse aluses ühte sulasid Jumala õigus ja arm, niisama ka Kristuse kui õigusekuninga funktsioonis. Et õiget südame- rahu ei saa olla seal, kus on patt, seepärast peab rahu eel käima õigus, mõlemate juured peituvad aga Kristuses. Lõpuks on Kristus kui trööstikuningas, hoolimata sellest, et ta vaenujalal seisab oma vaenlase saatanariigiga. Kord tähendab Luther õige tabavalt, öeldes, et Kristus-kuningas jääb selleks, kes ta on, elu-, armu-, õndsusekuningaks, vaatamata sellele, kas teda usutakse või mitte<sup>13)</sup>.

Kui nii oleme Lutheri vaatekohalt lühidalt vaadelnud Kristus-kuningat ja väliselt iseloomustanud tema riiki, siis jääb üle küsida: kes on selle riigi kodanikud? Luther ise annab sellele selge vastuse, kui ta tähendab, et Kristus on *rex peccatorum*, järjekult on patused Kristuse riigi liikmed. Kuid seesuguses definitsioonis peitub sügav paradoks, et Jumal löi võitluseks patu vastu oma riigi, mis koosneb patustest. Kristusel

<sup>12)</sup> Ps. 8 seletusest.

<sup>13)</sup> Weimari väljaanne, k. 36, lk. 385.

kui selle riigi kuningal on samad õigused kui igal valitsejal; kuid seda, mida keegi valitseja ei suuda, suudab Kristus sellepärast, et tema õigus on täielik. Luther ütleb, et „jumalariik on armuriik, kus Jeesuse Kristuse nime läbi kõik patud andestatakse“<sup>14)</sup>. Tema arvates on Kristus-kuninga ülesanne patuste õigeksmõistmine, mille all ta ei mõista inimese kõlblat uudumist, vaid „jumalariik on püha evangeelium, Jumala arm, pattude andestamine, lunastus ja igavene elu Jeesuses Kristuses siin ajalikult ja seal igavesti“<sup>15)</sup>. Ka Jumala arm Lutheri mõttes ei ole esmajoones jõud, vaid on Jumala halastav armastusmeelsus ja seega on õigeksmõistmine Jumala vaba armastus, mis tingib uue jumalariigi vahekorra inimese ja Jumala vahel. Jumala armuotsus ei ole inimese poolt teenitav, vaid on Jumala vaba armastusakt, mis on antud Kristus-kuningas. Seepärast saame meie õigeks Kristuse läbi ja Kristuses, tema isiku ühtsuses ja tema töös, s. o. tema olus, kannatuses ja ülestõusmises.

Sama, mida rõhutab Luther Jumala armu kohta, toonitab ta ka pattude andestamise kohta. Kristuse valitsemine on siin, et selle riigi kodanikkudele nende patud andestada; viimane ei ole aga mitte inimeste teene ega õigus, vaid selge arm, et patud Kristuses andestatakse. Ühes oma jutluses tähendab Luther, et pattude andestamist ei leia inimene kloostriis, nagu tema seda oli otsinud, ka mitte heade tegude läbi, nagu katoliku kirik seda õpetab, vaid üksnes Jumala halastuses Jeesuse Kristuse kaudu. Luther läheb aga veel kaugemale: kuigi patune oma pattu tunneb ja tunnustab, ei ole ta siiski muud kui Jumala igavest viha ja karistust ära teeninud. Et ta aga Jumala karistusest ja vihast vabaks saab, on Jumala armutöö; Jumal on see, kes Kristus-kuningas patuste üle valitseb, valvab ning patud andestab<sup>16)</sup>. Kuid õigeksmõistmine Lutheri mõttes ei ole üksnes negatiivselt pattude andestamine, vaid ka positiivselt jumalalapse õigus. Inimene saab õigeks usus, oli Lutheri reformatsiooni tunnetus, kusjuures usk ei ole ainult teadmine ega tõekspidamine, ka mitte ajalooline usk, vaid, nagu ta korduvalt rõhutab, usk on kindel usaldus Jumala halastusele, mis meile osaks saab Jeesuses Kris-

---

<sup>14)</sup> Weimari väljaanne, k. 52, lk. 266; k. 32, lk. 466; vrd. Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, 1923, lk. 152 j.

<sup>15)</sup> Elert, lk. 435.

<sup>16)</sup> Ps. 51 üle.



tuses, kelle elu ja kannatust, surma ja ülestõusmist ta võtab tervikuna, sest alles niisugune Kristus on varandus, kelle läbi meie pühad oleme ja kelles meil kõik on.

Seega, nagu näeme, on Lutherile Kristuse riik ja selle kodanikud kaugelt midagi muud kui keskaegne teokraatlik kirik ja selle liikmed. Jumalalapse õigus, kõikolemine Kristuses on mõisted, mis vihjavad Lutheri jumalariigi kujutelule. Tema järgi ei või jumalariik kunagi maiseks riigiks saada, vaid on ja jääb igavesti *regnum spirituale*'ks<sup>17)</sup>. Suures Katekismuses küsib ka Luther: mis on jumalariik? ja vastab, et see ei ole midagi muud, kui et Jumal oma Poja Kristuse meie Issanda maailma on saatnud, et ta meid lunastaks ja vabastaks Saatana võimust ja valitseks kui õiguse, elu ja õndsuse kuningas patu, surma ja kurja südametunnistuse üle, ja et Jumal on andnud meile oma Püha Vaimu ja Püha Sõna ja hoiab ning kinnitab meid õiges usus. Seepärast palume meie esiteks, et see meis tugev oleks, tema nime pühitsetaks pühas Jumala sõnas ja kristlikult elataks, selle tema sõna sisse jäädaks ja selles kasvataks, nii et see teistele mõjub, teisi kaasa kisub ja üle maailma kostab, et paljud armuriigi juurde tulevad, lunastusest osa saavad ja Püha Vaimu valgustusel kõik ühes kuningriigis igavesti elavad<sup>18)</sup>.

Nagu sellest järgneb, ei ole meie õigustatud Lutheri jumalariigi mõistet süstematiseerima, sest et see nii seoses seisab evangeliumi enese, pattude andestamise ja õigeksmõistmisega. Küll aga tuleb õigusega vihjata sellele, et Lutheri mõttes ei ole Kristuse valitsemine maise sotsiaalkorralduse skeem. Vastuolu vaimse ja maiste riikide vahel on temal terav eriti sellepärast, et ta vaimse riigi täiesti sõltuvaks teeb Jumalast, ja seepärast peavad need kaks riiki kuni aegade lõpuni eraldi jääma. Sel joonel on püütud Lutherile ette heita kvietismi, kristlase passiivsust maailma asjades ja heategudest loobumist, mille vastu juba ta ise a. 1520 kirjutas teoses headest tegudest. Juba seal ta väidab, et kõige ülem heategu on usk; see on Jumala heategu inimese ees, see on usaldus ja veendumus Jumala armu vastu, ja see, mida inimene niisuguses usumeeles teeb, on tõsine heategu.

<sup>17)</sup> Weimari väljaanne, k. 41, lk. 231: „Regnum Christi non mundanum“.

<sup>18)</sup> Weimari väljaanne, k. 30, lk. 200.

Seega lähtub Luther inimese teotsemises usumeelsusest ja see, mida inimene teeb aetuna usust, võib tema mõttes täiesti dünaamiline olla; küll on aga arusaadavalt neil premissidel jumalariik midagi muud kui kõlblate eesmärkide kompleks. Ühes 1525. a. paastujutluses <sup>19)</sup> väidab ta, et „jumalariigis räägib, valitseb, teeb, loob ja mõjustab üksnes Jumal“. Jumalariik võidab oma liikmeid evangeeliumiga, täidab neid Kristuse vaimuga, vabastab patust, surmast ning põrguväest, ja niivõrt kui seda teeb kirik, võime ühenduspunkte leida, või vastupidi, niivõrt kui Kristuse kirikus valitseb rist ja kuulutatakse evangeeliumi, on seal jumalariik.

Esitatud märkmete varal võime väita, et Luther aitab oma väidete, vaidluste ja reformikirjadega kaasa teokraatliku katoliku kiriku kui nähtava jumalariigi kehastise purunemisele. Oma uue evangeelse tunnetusega tuleb ta tagasi evangeeliumi mõistele ja toetab end Augustinusele ning vaatleb jumalariiki kui evangeeliumi, kus eetika kui ka sotsioloogia jäävad perifeeriasse. Jumalariik on Kristuse valitsemine, mis ilmneb vaimselt, üleindividuaalselt ja on ka tõsisel kristluses Jumala andestava ja õigeksmõistva aktina. Juba põhimõttes seisab see riik vastuolus maiste riikidega ja jääb selliseks kuni aegade lõpuni, sest jumalariigis on aeg ja igavik ühendatud. Kirikuga on jumalariigil küll teatud seospunktid, sest tõeline kirik on nägematu resp. varjatud kirik, eriti aga sel joonel, kus on evangeelium, pattude andestamine, õigeksmõistmine ja igavene elu, seal on nii kirik kui ka jumalariik.

Lutheri vaateid jumalariigi küsimuses süstematiseerib Melanchthon, kuid mitte õpetuslikust seisukohast, vaid seoses kirikuga. Ta ei vaatle üksnes jumalariiki ja nähtavat kirikut ühenduses, vaid tarvitab neid kui vahendavaid mõisteid. Schrenk'i <sup>20)</sup> arvates identifitseerib Melanchthon neid mõisteid teadlikult, kusjuures veel on rõhutatud kiriku asutuslik iselaad. Teisiti aga tõlgendab Melanchthoni J. K. Mosley <sup>21)</sup>, kes väidab, et Melanchthoni arvates „Regnum Christi non est externum“ ja jumalariik tõestub kirikus sel määral, kui seal kuulutatakse evangeeliumi. Mil määral jumalariik ja kirik kattu-

---

<sup>19)</sup> Elert, lk. 440.

<sup>20)</sup> Schrenk, Gottesreich u. Bund..., lk. 156.

<sup>21)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 130.

vad, selle kohta tähendab ta ise 1. Kor. 15, 24 seletuses, kus rõhutab, et oodatav uus olukord peitub selles, et Jumal ei teotse inimestega enam sõna ja sakramendi kaudu, vaid otseselt. Ka psalmide kommentaaris räägib ta korduvalt koguduse ja kiriku mõistest, kus ta selle all ei mõista ainult Vana Testamendi kogudust, vaid tõelist usklike kogugu, ka isegi nähtavat evangeelset kirikut, mis jumalariigi asendajana kujutab õndsusajalugu. Melanchthoni arvates on tõeline kirik Aadamast peale olemas — Vera Dei ecclesia inde usque ab Adam<sup>22)</sup>. Aadam, Set, Noa, Jeremia, Ristija Johannes kuuluvad nähtavasse kirikusse. Kui Kristus sündis, siis oli Juudamaal väike kogudus, kuhu kuulusid Joosep, Maarja, Sakarias ja selle perekond, siis Siimeon ja Anna, ja ka neid nimetab ta jumalariigiks. Nii näeme, et Melanchthon otsib jumalariigi algmeid Vana Testamendist ja kiriklikustab Lutheri poolt esitatud jumalariigi mõistet.

Zürichi reformaator Zwingli, iselaadilt humanist, rõhutab jumalariigi mõistes eetilist joont. Temale on jumalariik ühelt poolt jumalasõna kuulutamine, taevaliste õndsusvarade pakkumine ja Kristuses töötatud armust osasaamine, kuna aga teiselt poolt on jumalariik kirik kui jumalasõna kuulutav asutis. Ta ütleb, et seal, kus jumalasõna kuulutatakse ja vastu võetakse, on jumalariik, ja rõhutab siis selle voorustena usku, vagadust, õiglust ja süütust; seega koosneb jumalariik neist, kes on taas-sündinud Kristuses<sup>23)</sup>. Ka rõhutab ta korduvalt, et Jumala rahvas on iseloomustatav lihtsalt sel joonel, et neil on püüd omada jumalariiki eneste seas. Kuid Zwingli ei jää peatuma üksnes jumalariigi eetilisele joonele, vaid rõhutab ka selle vaimset — predestineeritud joont.

J. K. Mosley<sup>24)</sup> tähendas oma kõnes Canterbury's, et Zwinglile on jumalariik taevaliste varade pakkumine ja seisab usus ning õigluses. Et aga taevalised varad on vaimsed ja saavad osaks ainult neile, kelledele Jumal ise neid on määranud, siis on ka nende varade vastuvõtjad Jumala poolt predestineeritud. Kuid niisugust jumalariigi vaimset joont, nagu esitas

<sup>22)</sup> Schrenk, lk. 157.

<sup>23)</sup> H. Schuler ja J. Schulthess, Opera Zwingli, Zürich, k. VI, lk. 236: „ut fides, pietas, iustitia, innocentia et veritas propagetur; nam in iis consistit regnum Dei“.

<sup>24)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 130.

Luther, ei võta Zwingli omaks, vaid ühes oma kirjas 1528. aastast<sup>25)</sup> polemiseerib ta Lutheri vaate vastu: „Regnum Christi non est externum“. Opositsioonis Lutheriga rõhutab Zwingli, et jumalariik on ka midagi välist ja et riigil ja kirikul on ühine eesmärk; nähtav kirik sulab kristlikku riiki, mis omakorda esindab jumalariiki maises vormis, ja jõuab seega vastandvaatele „Regnum Christi est externum“. Kirik, mida Zwingli eristab veel riigist, on nägematu *numerus praedestinatorum*. Seega on Jumala rahva ihuks riik ja hingeks kirik. Zürichi linna magistraat ja prohvetlus peavad ühte sulama. Nii on kirik ning riik ühine tervik, mis omakorda on Jumala valitsemise realisatsioon maises mõttes. Nii võime öelda, et ka Zwinglile on jumalariik protestantliku riigikiriku sügavaim ja vaimseim sisu ning mõte.

Kõige üksikasjalisemalt kõigist reformaatoritest töötab jumalariigi mõiste alal Calvin. Ta iseloomustab jumalariiki kui Jumala valitsemist selles mõttes, et inimene on täielikult alistuv Jumala tahtele. J. K. Mosley<sup>26)</sup> püüab isegi väita, et inimese alistuvuse mõttega Jumala tahtele on oluliselt uuesti avatud uks tagasi jumalariigi vanemate käsitluste juurde, ja iseloomustab seega Calvini reformatsiooni kui Genfi poliitikat ja teokraatlikku puritanismi. See aga tundub ühekülgsena, sest Calvin rõhutab ju korduvalt, et jumalariik on vaimne ja ei esine üksnes tulevikus, vaid algab usus juba ka siinpoolsuses jumalasõna ja Püha Vaimu mõjustusel. Ta on seega Calvini mõttes nii jumaliku kui inimliku aktiivsuse produkt, on koguduse uus vaimne olukord, mis seisab Jumala Valitsemises. Jumal on Calvinile igavesti loov suurus, *Deus semper agens* — kõikvõimne, kes juba selles maailmas ja selle maailma läbi ehitab oma riiki. Kus valitseb Jumal, kes on *Deus actuosus*, on Jumal-kuningas, seal on jumalariik ja selle eesmärgiks on Jumala nime austamine<sup>27)</sup>. Kõiges, mida Calvin teeb, kõiges, mida ta mõtleb ja on, tuleb nähtavale dünaamika ja nii on esmajooneliselt ka ta jumalariigi-idee ajaloolis-dünaamiline suurus. Sellest on tingitud ka ta jumalariigi seostamine ajalooga ja seal esinevate vormidega. Tema arvates vihjavad kõik ajaloolised jõud ainult ühele, viim-

<sup>25)</sup> Corpus Reformatorum IV, lk. 451.

<sup>26)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 130.

<sup>27)</sup> K. Fröhlich, Die Reichsgottesidee Calvins, 1922, lk. 23.

sele ja suurimale, s. o. Jumala au nähtavakstulemisele. Seega ei ole jumalariik Calvinile staatiline, seisev, piiriteldud suurus, vaid on dünaamiline, viimast eesmärki jälgiv suurus, kus maailma ajalugu muutub jumalariigi ajalooks. Kristuse ülesanne jumalariigis on, et seda, mis oli enne Kristust, levitada üle terve maailma, kuigi see tol korral oli piiriteldud ainult Juudamaa ühe väikese nurgakesega. Jumala valitsemise täius ei või aga leppida maailma ühe ainsa nurgakesega, vaid Jumala au peab nähtavale tulema kogu maailmas. Genf on selleks strateegiline peapunkt.

Jumala valitsemise mõtte kõrval, mida Calvin seob jumalariigiga, esineb veel teine mõte, ja nimelt, et kus valitseb Kristus, seal restitueerub kõik<sup>28)</sup>. Kus ei ole Kristus kui kuningas ja preester vastu võetud, seal on kõik alles kaoses, sest jumalariik on vastu seatud Aadama patu läbi hävitatud elule. Jumalariiki vaatleb ta õndsusajalooliselt, samuti kui Luther, asetab selle ajaloo algusesse aga predestinatsiooni<sup>29)</sup>. „*Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*“<sup>30)</sup>.

Ettemääraja Jumal on Calvinile maailmavalitsev, piiriteldamatu tahe; tema riik on maailma ajalugu läbiv aktsioon Kristus-kuninga kaudu, kes oma taevaminemisest peale seda riiki lõpule viib. Varemalt aga tuleb see riik nähtavale pühade kogus, predestineeritute hulgas. Et aga Jumala valitsemine on restitutsioon, siis on see ühtlasi uus korraldus, distsipliin Jumala au illumiseks.

Kui nii oleme Calvini juures vaadelnud Jumal-kuninga ja Kristus-kuninga mõtet ja leidnud, et jumalariik on temale maailma ajalugu piiritlev ja ajaloo lõpus ilmuv jumaliku tahteakti suurus ja Regnum Christi on Ülestõusnud Issanda poolt valitsev äravalitute kogu, siis küsime edasi: kuidas suhtub Regnum Christi maisesse kirikusse ja riigisse?

Calvin püüdis kõike maist vaadelda jumaliku au ja reaalsuse seisukohast. Temale oli maailm objekt, mida peab sunnitama

---

<sup>28)</sup> Schrenk, lk. 164.

<sup>29)</sup> K. Fröhlich, Gottesreich, Welt u. Kirche bei Calvin, 1930, lk. 48.

<sup>30)</sup> Corpus Reformatorum IV, lk. 683.

Jumala tahte alla, kuna Luther vaatles maailma kui antut, kus nähtavale tuleb Jumala armastus. Calvin oli ainsam reformaator, kes terve oma jõu rakendas selleks, et arendada jumalariiki, mis ei ole temale mitte igatsus, mõte ja paljas kujutelu, vaid esmajooneliselt tegu. Regnum Christi ideed on ta püüdnud radikaalselt realiseerida, mis oli tal võimalik ka seeläbi, et tema vaate järgi kõik peab Jumalat teenima. Et seda kätte saada, selleks rõhutas ta organisatsiooni vajadust ning tähtsust, tal oli kujutelu organiseeritud riigist, kirikust ning isegi perekonnast. Tähtsamaks peab ta kirikut, sest see on tegur, milles kõige puhtamalt ilmneb metafüüsiline realiteet Kristuse riigist<sup>31)</sup>. Calvinil oli suur austus ecclesiae reverentia vastu, mis tema mõttes on midagi muud kui paavsti poolt valitsetav katoliku kiriku organism. Tal on kiriku-idee seoses predestinatsiooni-ideega ja seega on kirik Calvinile viimselt vaimne suurus, mille eesotsas seisab Ülestõusnud Issand. Kiriku liikmeiks tunnustatakse neid, kes usutunnistamises, igapäevases elus ja sakramentide tarvitamises austavad Jumalat ja Kristust. Vastandlikult Zwinglile peab kirik valitsema riiki ning perekonda ja seepärast annab ta täpse kirikukari. Kogu eraelu on sisse projitseeritud kirikusse, sest kirik ja riik on mõlemad Jumala poolt soovitatud suurused; kuigi nad teoorias esinevad veel teineteise kõrval, on nad tegelikult üks. Tal läks ka korda Genfis seda tõeliselt maksuma panna, ja nii tekkis uus vorm, mis kannab organiseeritud teokraatia pitserit sõna täielises mõttes. Calvini Genfi jumalariik oli jällegi katse tegelikult realiseerida Jumala valitsemist maa peal, kus pidi ilmnema Jumala au.

Calvini teokraatlikus suunas töötas jumalariigi mõistet edasi M. Butzer, kes aga kahe silma vahele on jätnud vaimse ekklesiastilise joone. Oma teose „De regno Christi“<sup>32)</sup> pühendas ta Inglise valitseja Edward VI-le, kutsudes teda üles oma riigis rajama jumalariiki. Ta väidab, et kui juba rohkem vabariiklikus Helveetsias võimalik on realiseerida jumalariiki, kui mitu korda enam siis ei peaks see võimalik olema monarhialisel Inglismaal. Kuningail olevat jumalariigis eriline ülesanne täita; nad olevat Kristuse riigi kuningad ja vürstid<sup>33)</sup>, nad

<sup>31)</sup> K. Fröhlich, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin, lk. 48—70.

<sup>32)</sup> De regno Christi Jesu servatoris nostri libri II, 1557.

<sup>33)</sup> Butzer, lk. 87; vrd. Schrenk, lk. 160—163.

võivat isegi mõõka tarvitada selle riigi levitamiseks. Butzer töötab välja üksikasjalise kava, kuidas ta seda tegelikult mõtleb. Ta loendab jumalariigi asjade all abielu, lastekasvatust, pühapäeva pühitsemist, simoonia vastu võitlemist, siis kaubandust, tööstust, võitlust liigkasuvõtmise, mammonismi, luksuse vastu, majanduselu, teatri, muusika ja tantsu reforme, seaduste kodifitseerimist jne. See on vaade, kus juba XVI sajandil püütakse jumalariigi printsiipe rakendada sotsiaal- ja majandusellu.

Kui Butzer oma vaateid püüdis maksma panna riikliku korra abil, siis läksid siit veel edasi reformatsiooniaegsed usumäratsejad ja anabaptistid. Nad jätkasid keskaja müstikute vaateid, kelledele jumalariik oli puht-transtsendentne ja üleajalooline suurus, täiesti eristatud ja vastu seatud nii maistele riikidele kui ka kirikutele. Nad tõstsid Jeesuse ütlustest välja, et tema riik ei ole mitte siit maailmast ja et keegi ei või jumalariiki näha, kui ta ei ole uuesti sündinud. Tuleb nähtavale teatud müstiline spiritualism, mis võitleb igasuguse kirikliku vormi vastu, sest pühade osadus on puhtvaimne, nägematu suurus. Sellise vaate esindajaiks nimetab Schrenk<sup>34)</sup> vanemast ajast Kaspar Schwenkfeldt'i ning Sebastian Franck'i, kelledega ta uuemast ajast kõrvutab Ernst Troeltsch'i. Anabaptistid<sup>35)</sup> omakorda erinevad müstikuist sel joonel, et nad toovad jumalariiki maa peale. Ka nemad võitlevad igasuguse kirikliku vormi vastu ja räägivad puhtast Kristuse kogudusest, kus valitseb vaim. Nad lubavad tarvitada vägivalda niisuguse riigi realiseerimiseks, mis eriti nähtavale tuli Münsteri liikumises. Ka on nende vaade osaliselt apokalüptiline ja kiliastiline, sest nende arvates on aeg ligidal, kus Antikrist peab langema; sellele järgneb tuhandeaastane rahuriik, jumalatute hukkamine pühade läbi ja siis Kristuse taastumine.

Kui tagasi vaadata reformatsiooniaja jumalariigi vaatele, siis tuleb silmas pidada seda, et terve ajajärk ühelt poolt veel purustab seda, mida pakkus keskaegne teokraatlik süsteem, teiselt poolt otsib aga midagi uut, mida selle asemele panna, ja seepärast leiame igalt reformaatorilt midagi erinevat, ning kolmandaks tulevad siin ja seal juba ühtesulatamis-püüded nähtavale. Hein-

<sup>34)</sup> Schrenk, lk. 169—173.

<sup>35)</sup> Schrenk, lk. 173—179.

## Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

**A I (1921).** 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

**A II (1921).** 1. H. Bekker. The Kukkers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaksimum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

**A III (1922).** 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питания высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Estonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukkersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

**A IV (1922).** 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellae statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimeplasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.



**A V (1924).** 1. E. Opik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. Lüü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. Schlossmann. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. Kaho. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. Kauko. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Vertorfung. — 6. A. Tamme kann. Eesti diktüoneema-kihi uurimine tema tekkimise, vana-duse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. Kauko. Zur Bestimmung des Vertorfungsgrades. — 8. N. Weiderrpass. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

**A VI (1924).** 1. H. Bekker. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafiast ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. Wilip. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. Letzmann. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. Scupin. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. Kauko. Über die Vertorfungswärme. — 7. Y. Kauko. Eigentümlichkeiten der  $H_2O$ - und  $CO_2$ -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. Tilzen und Y. Kauko. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. Wittlich. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. Wilip. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. Scupin. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. Richter. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

**A VII (1925).** 1. J. Vilms. Kõhreglükogeeni püsivusest mõne-suguste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. Kuriks. Trachoma Eestis (eriti Tartus) möödnud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. Brandt. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. Haltenberger. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. Haltenberger. Recent geographical work in Estonia.

**A VIII (1925).** 1. H. Jaakson. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. Frisch. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. Kuriks Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. Paldrock. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-( $C_2$ )-Stufe in Eesti. I. — 6. M. Wittlich. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelzungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

**A IX (1926).** 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Pirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nord-ostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

**A X (1926).** 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spöhr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

**A XI (1927).** 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarv. Ahmese geometrilised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

**A XII (1927).** 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ<sub>2</sub>, Ag<sub>2</sub>CrO<sub>4</sub> und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spöhr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

**A XIII (1928).** 1. J. Sarv. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlitz. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of mealltic atoms in crystals. — 4. K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — 5. J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — 6. J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — 7. K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — 8. E. Spohr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — 9. N. Rågo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — 10. C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — 11. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>-)Stufe in Eesti. III.

**A XIV (1929).** 1. J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — 2. W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — 3. E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — 4. K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

**A XV (1929).** 1. A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — 2. A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — 3. J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — 4. J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — 5. J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — 6. Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

**A XVI (1930).** 1. A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpininöls zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — 2. A. Laur. Die Anwendung der Umschlagselektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — 3. A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — 4. O. Kuriks. Pisarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — 5. K. Orviku. Keskdevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — 6. J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

**A XVII (1930).** 1. A. Öpik. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukruse-Stufe. — 2. P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

**A XVIII (1930).** 1. G. Vilberg. Erneuerung der Loodvegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — 2. A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — 3. Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — 4. H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — 5. H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklonenvertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

**A XIX (1931).** **1.** J. Uudelt. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

**A XX (1931).** **1.** J. Kuusk. Glühauflösung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K-Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niederungsmoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetest ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

**A XXI (1931).** **1.** N. Kwaschnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

**A XXII (1932).** **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbentestes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

**A XXIII (1932).** **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

**A XXIV (1933).** **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprosspilze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — **3.** A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — **4.** T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — **5.** E. Markus. Die südöstliche Moorbucht von Lauge. — **6.** A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — **7.** A. Öpik. Über Plectamboniten.

**A XXV (1933).** **1.** A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — **2.** H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — **3.** T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed I (1—50). (Estonian plants.) — **4.** E. Piipenberg. Die Stadt Stadt Petseri in Estland. — **5.** A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — **6.** R. Livländer. On the colour of Mars. — **7.** A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

**A XXVI (1934).** **1.** E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — **2.** E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — **3.** J. Tehver und A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — **4.** H. Kaho. Leelissoolade toimest taimeraku deplasmolüüside. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — **5.** A. Öpik. Über Klitamboniten. — **6.** A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsansagen in geometrischen Axiomensystemen.

**A XXVII (1934).** **1.** K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — **2.** M. Tiitso. Hingamise erguliseist regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — **3.** M. Tiitso. Hingamise erguliseist regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamisfrekvents kopsude erineva täitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — **4.** M. Tiitso. Hingamise erguliseist regulatsioonist. III teadaanne: Proprioseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — **5.** J. Tehver and M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — **6.** A. Kärсна. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — **7.** K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — **8.** A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician crinoid from Estonia. — **9.** A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids —  $\delta$  Cephei and  $\eta$  Aquilae. — **10.** E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. — **11.** H. Perltz. The structure of the intermetallic compound  $Au_2Pb$ .

**A XXVIII (1935).** **1.** T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abruка (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhijooni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

---

**B I** (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculae Horatianae.

**B II** (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südwepsische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

**B III** (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südwepsische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

**B IV** (1923). 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

**B V** (1924). 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

**B VI** (1925). 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

**B VII** (1926). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägiste. Rosona (Eesti Ingeri) wurde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Европейский хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

**B VIII** (1926). 1. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — 2. H. Mutschmann. The secret of John Milton. — 3. L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

**B IX** (1926). 1. N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsioonial (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Lief. (S. 161—288). — 4. G. Suess. De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — 6. C. Vilhelmson. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

**B X** (1927). 1. H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eesti. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Lief. (S. 289—416). — 4. W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — 5. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

**B XI** (1927). 1. O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — 2. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Lief. (S. 417—512). — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

**B XII** (1928). 1. O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — 2. J. Mägiste. *oi-, ei-*deminutiivid läänemeresoome keelis. (Die *oi-, ei-*Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen.)

**B XIII** (1928). 1. G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebe qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — 2. C. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — 3. A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauludes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

**B XIV** (1929). 1. H. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — 3. E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

**B XV** (1929). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — 2. W. E. Peters. Benito

Muscolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — **3.** W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — **4.** W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

**B XVI** (1929). **1.** O. Loorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — **2.** W. Süß. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

**B XVII** (1930). **1.** A. R. Cederberg. Heinrich Fick. Ein Beitrag zur russischen Geschichte des XVIII. Jahrhunderts. — **2.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VI. — **3.** W. E. Peters. Wilson, Roosevelt, Taft und Harding. Eine Studie über nordamerikanisch-englische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode. — **4.** N. Maim. Parlamentarism ja fašism. (Parliamentarism and fascism.)

**B XVIII** (1930). **1.** J. Vasar. Taani püüded Eestimaa taasvallutamiseks 1411—1422. (Dänemarks Bemühungen Estland zurückzugewinnen 1411—1422.) — **2.** L. Leesment. Über die livländischen Gerichtssachen im Reichskammergericht und im Reichshofrat. — **3.** А. И. Стендер-Петерсен (A. d. Stender-Petersen). О пережиточных следах аориста в славянских языках, преимущественно в русском. (Über rudimentäre Reste des Aorists in den slavischen Sprachen, vorzüglich im Russischen.) — **4.** М. Курчинский (M. Kourtschinsky). Соединенные Штаты Европы. (Les États-Unis de l'Europe.) — **5.** K. Wilhelmson. Zum römischen Fiskal-kauf in Ägypten.

**B XIX** (1930). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 2 (1, 11—2, 9). — **2.** W. Süß. Karl Morgenstern (1770—1852). II. Teil (S. 161—330). — **3.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. II.

**B XX** (1930). **1.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). I. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil I (S. 1—176). — **3.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. III. Teil (S. 135—150).

**B XXI** (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil I (S. 1—176). — **2.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). II. — **3.** W. Anderson. Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung.

**B XXII** (1931). **1.** E. Tennmann. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil II (S. I—XXVII. 177—400).

**B XXIII** (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil II (S. I—XIV. 177—329). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 3 (2, 10—3, 3). —



3. P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — 4. H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

**B XXIV** (1931). 1. L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — 2. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

**B XXV** (1931). 1. Ad. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — 2. W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

**B XXVI** (1932). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — 2. A. Pridik. Wer war Mutemwija? — 3. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. I—III. 177—356).

**B XXVII** (1932). 1. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — 2. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — 3. M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

**B XXVIII** (1932). 1. P. Pöld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — 2. W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — 3. A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

**B XXIX** (1933). 1. L. Leesment. Saaremaa halduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — 2. L. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — 3. P. Ariste. Eesti rootsi laensõnad eesti keeles. (Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — 4. W. Süss. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — 5. M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

**B XXX** (1933). 1. A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — 2. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil (S. I—XLII + 129—221). — 3. D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

**B XXXI** (1934). 1. E. Päss. Eesti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — 2. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — 3. A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomalaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

**B XXXII** (1934). 1. A. Anni. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (F. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — 2. P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen

Personalpronomina. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gulkowitsch. Die Entwicklung des Begriffes Hāsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

**B XXXIII:** *ilmub hiljemini (apparaitra plus tard).*

**B XXXIV** (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Huulte vönkehäälk eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Völsungasaga. I.

**B XXXV** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

**B XXXVI** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

---

**C I—III** (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelugemiste kava 1921. aasta II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dante Alighieri. W. Schmied-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelugemiste kava 1922. aasta I poolaastal. — **II 2.** Ettelugemiste kava 1922. aasta II poolaastal. — **III 1.** Ettelugemiste kava 1923. aasta I poolaastal. — **III 2.** Ettelugemiste kava 1923. aasta II poolaastal.

**C IV—VI** (1929). **IV 1.** Ettelugemiste kava 1924. aasta I poolaastal. — **IV 2.** Ettelugemiste kava 1924. aasta II poolaastal. — **V 1.** Ettelugemiste kava 1925. aasta I poolaastal. — **V 2.** Ettelugemiste kava 1925. aasta II. poolaastal. — **VI 1.** Ettelugemiste kava 1926. aasta I poolaastal. — **VI 2.** Ettelugemiste kava 1926. aasta II poolaastal.

**C VII—IX** (1929). **VII 1.** Ettelugemiste kava 1927. aasta I poolaastal. — **VII 2.** Ettelugemiste kava 1927. aasta II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta I poolaastal. — **VIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta II poolaastal. — **IX 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta I poolaastal. — **IX 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

**C X** (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

**C XI—XIII** (1934). **XI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta I poolaastal. — **XI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta II poolaastal. — **XI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1930. — **XII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta I poolaastal. — **XII 2.** Loengute ja praktiliste

tööde kava 1931. aasta II poolaastal. — **XII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1931. — **XIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta I poolaastal. — **XIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta II poolaastal. — **XIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

**C XIV** (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. V a s a r.

**C XV** (1932). L. Ville c o u r t. L'Université de Tartu 1919—1932.

---

Eesti koha- ja tänavanimed peavad olema väljendatud maksvate eestikeelsete nimetuste järgi kõigis Eestis avaldatavais trükitooteis ja perioodilise trükitoote nimetuses. Erandina võidakse tarvitada Eesti koha- või tänavanime muukeelset väljendust trükis avaldatavais ajaloolistes ürikuis ja üldse kirjutistes, kus koha- või tänavanimi esineb ajaloolises käsitluses. (Riigi Teataja 2 — 1935. art. 12, § 13.)

Les noms de lieux et de rues de l'Estonie doivent être donnés dans leur forme estonienne officielle dans tous les imprimés publiés en Estonie, et aussi dans les titres des périodiques. Exceptionnellement, on peut employer les formes étrangères des noms de lieux et de rues de l'Estonie en publiant des documents historiques, et en général dans des écrits où le nom d'un lieu ou d'une rue est traité du point de vue historique. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

---

**TARTU ÜLIKOOLI TOIMETUSED** ilmuvad kolmes seerias:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

**B:** Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

**C:** Annales. (Aastaruanded.)

**Ladu:** Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

---

**LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT)** se font en trois séries:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

**B:** Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

**C:** Annales.

**Dépôt:** La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.

---